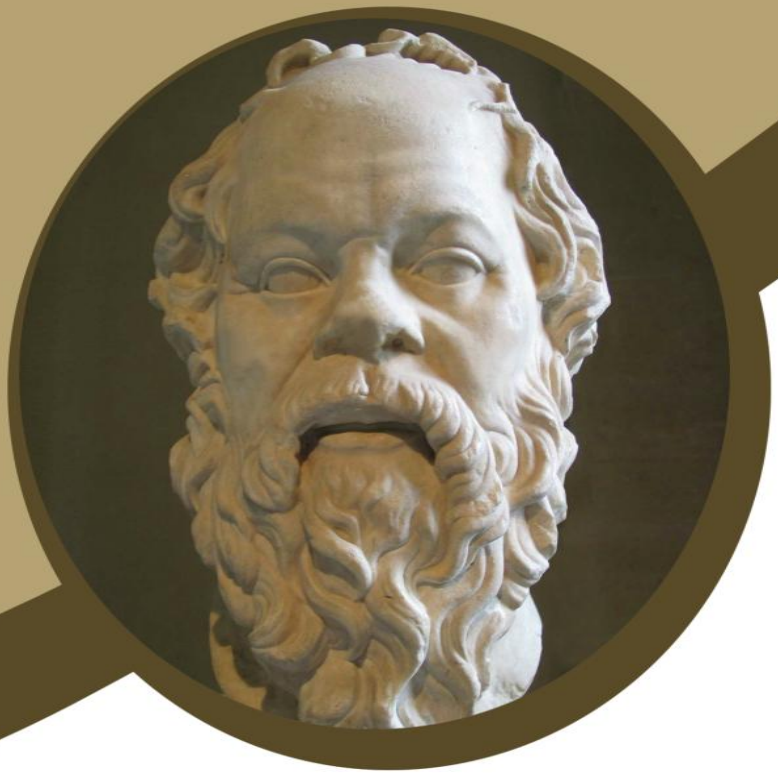
ANTOLOGÍA

.....

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tomo
I



FILOSOFÍA ANTIGUA

Rita María Buch Sánchez

ANTOLOGÍA

.....

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tomo

I

FILOSOFÍA ANTIGUA

Dra. Rita María Buch Sánchez

Directora Académica
Dra. Rita María Buch Sánchez

EDITORIAL FÉLIX VARELA
La Habana, 2012

Edición y corrección: Lic. Alejandro Cabal Soler
Diseño de cubierta, interior y realización: Yalier Pérez Marín
Diagramación: Yohanka Morejón Rivero

© Rita María Buch Sánchez, 2012

© Sobre la presente edición:
Editorial Félix Varela, 2012

ISBN 978-959-07-1621-8 Obra completa
ISBN 978-959-07-1815-1 Tomo I

Editorial Félix Varela
Calle A No. 703, esq. a 29
Vedado, La Habana, Cuba

efelixvarela@epfv.com.cu

A mi esposo, por su comprensión y apoyo infinito,
por su ayuda ilimitada y su fe en mí, por su amor.

A mis hijos, por perdonarme las horas que he dedicado
a formar a otros jóvenes y que les he restado a ellos,
que son mi fruto más preciado.

A mi padre, por haber sembrado en mí el amor
a la docencia y a la investigación.

Índice

Introducción / 1

ESTUDIO PRELIMINAR

Aproximación a la filosofía antigua / 5

La problemática filosófica en el pensamiento antiguo / 6
Importancia de la Antigüedad en el contexto del pensamiento filosófico universal. El problema de la relación entre Oriente y Occidente / 7
El surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua / 13
La problemática cosmológica / 15
La problemática ético-político-antropológica / 27
La problemática lógico-ontológica. Los grandes sistemas idealistas / 29
La problemática ética. La filosofía helenística y el ocaso del pensamiento antiguo / 38

NOTAS BIOGRÁFICAS

Tales De Mileto (siglo VI a.n.e.) / 53
Heráclito De Efeso (aprox. 550-480 a.n.e.) / 53
Alcmeón De Crotona (siglo VI-V a.n.e.) / 54
Jenófanes de Colofón (siglo VI-V a.n.e.) / 54
Parménides de Elea (siglo VI-V a.n.e.) / 55
Empédocles de Agrigento (aprox. 492-432 a.n.e.) / 55
Anaxágoras de Clazómenes (aprox. 500-428 a.n.e.) / 56
Leucipo (siglo V a.n.e.) y Demócrito de Abdera (aprox. 460-370 a.n.e.) / 56
Sócrates de Atenas (aprox. 470-399 a.n.e.) / 57
Jenofonte (aprox. 430-355 a.n.e.) / 57
Platón de Atenas (aprox. 427-347 a.n.e.) / 58
Aristóteles de Estagira (aprox. 384-322 a.n.e.) / 58
Epicuro de Samos (aprox. 371-270 a.n.e.) / 59

SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS

Tales de Mileto
Fragmentos filosóficos / 63
Heráclito de Efeso
Fragmentos filosóficos / 64

Alcmeón de Crotona
Fragmentos filosóficos / 72
Jenófanes de Colofón
Poema / 73
Parménides de Elea
Poema / 77
Empédocles de Agrigento
Poema / 86
Anaxágoras de Clazómenes
Fragmentos filosóficos / 105
Leucipo
Fragmentos filosóficos / 108
Demócrito de Abdera
Fragmentos filosóficos / 109
Platón de Atenas
La República / 123
Aristóteles de Estagira
Metafísica / 306
Epicuro de Samos
Gozarse / 491
Bibliografía / 495

Introducción

La presente *Antología de Historia de la Filosofía* tiene como objetivo fundamental cumplimentar requerimientos docentes y por tal motivo ha sido concebida y está destinada, especialmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades, así como a todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pensamiento filosófico universal.

Este primer tomo está dedicado a la filosofía antigua, especialmente a la griega, y recoge en apretada síntesis fragmentos originales de los filósofos más representativos de esta rica etapa en la historia del pensamiento filosófico que se ubica en el período de florecimiento de la sociedad esclavista griega y su ulterior decadencia, es decir, en una etapa que abarca aproximadamente desde finales del siglo VII a.n.e. hasta el siglo I a.n.e.

La selección de los textos que conforman este libro no es todo lo amplia que se quisiera debido a elementales requerimientos editoriales y a limitaciones de espacio, propias de una antología, por lo cual, en ningún caso, quienes lo consulten podrán quedar satisfechos o considerar que su lectura pueda sustituir la que íntegramente debiera realizarse de los textos originales que se conservan de los clásicos del pensamiento griego antiguo.

Como podrá apreciarse, en la selección de textos originales se han priorizado los fragmentos de los filósofos presocráticos, debido a las dificultades bibliográficas que existen en cuanto a la localización de estos materiales.

Esta obra ha sido estructurada en tres partes. La primera contiene un Estudio preliminar titulado *Aproximación a la filosofía antigua* en el que se exponen los elementos fundamentales que deben guiar el estudio de este pensamiento, a partir de los presupuestos y la problemática filosófica en las diversas etapas del desarrollo de la antigüedad; en la segunda, encontrará el lector notas de presentación de las figuras escogidas; y en la tercera, se presenta una selección de fragmentos y textos originales de los filósofos antiguos, y se incluye, además, una bibliografía general.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria, al poner en contacto directo a estudiantes e investigadores con el pensamiento antiguo en su versión original y facilitarles la comprensión del importante legado que representa para la cultura universal.

Estudio preliminar

Aproximación a la filosofía antigua[1]

Como apuntara con acierto el escritor Jorge Luis Borges: "Clásico no es un libro que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad".[2]

Esta idea nos conduce a señalar en su justa medida la importancia que reviste el conocimiento de las fuentes originales del pensamiento griego antiguo, para apreciar sus significativos aportes al pensamiento filosófico-universal e, incluso, para constatar la vigencia de algunos de sus planteamientos.

Muchos serían los ejemplos que pudieran citarse, desde la teoría de Heráclito acerca del fluir universal y sus planteamientos dialécticos sobre la naturaleza, hasta la teoría atomista de Leucipo y Demócrito, la importancia del método socrático en el ámbito de la pedagogía, el planteamiento de Platón acerca de la importancia que reviste la educación del ciudadano para el Estado y el ideario ético de Aristóteles.

Nuestro destacado intelectual Raúl Roa, al referirse a la importancia de la antigüedad griega expresaba:

> Se trata de desentrañar y comprender lo que subyace en el ideal platónico de la vida, en la doctrina de la conducta de Sócrates, en la escultura de Fidias, en la comedia de Aristófanes, en la enseñanza de Protágoras, o en la oratoria de Demóstenes. Nada de ello se puede explicar por sí mismo, ni por sí solo. Se explica únicamente en función de su medio y de su tiempo. Aquella insólita floración de espíritus egregios está inserta y articulada en una estructura social y espiritual determinada. La corriente histórica en que viven inmersos les vino impuesta. Y, a la vez, han actuado sobre esta para represarla,

[1] El contenido fundamental de este Estudio Preliminar ha sido desarrollado en el texto *Introducción a la Filosofía Antigua,* Editorial Félix Varela, La Habana, 2007.

[2] "Sobre los Clásicos", en *Páginas Escogidas,* Colección Literatura Latinoamericana, Editorial Casa de las Américas, 1988, p. 242.

impelerla o transformarla. Han sido, en pareja medida, ellos y su circunstancia[...] La realidad maravillosa que fue Grecia no es una merced impar de los dioses ni un don mágico del genio helénico, sino un producto concreto de la dialéctica histórica.[3]

La problemática filosófica en el pensamiento antiguo

Esta dialéctica histórica condujo al pensamiento griego a recorrer un largo camino de aproximadamente siete siglos, a través de los cuales se perfilan etapas bien diferenciadas, en correspondencia con los sucesivos períodos por los que atravesara la sociedad esclavista en su desarrollo, lo que condujo a que en cada uno de ellos predominara una determinada problemática filosófica, cuestión que acertadamente quedara expuesta en el valioso texto *El pensamiento antiguo* de Rodolfo Mondolfo.

En primer lugar, aparece la *problemática cosmológica,* que se debatirá en torno al problema de lo Uno y lo Múltiple, y a la cuestión del devenir; ella agrupará en los primeros siglos de existencia de la filosofía a los llamados naturalistas, muchos de los cuales fundarían las primeras escuelas filosóficas. En tal contexto, nos encontramos sucesivamente con el pensamiento jonio, integrado por la escuela milesia (Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto) y Heráclito de Efeso; la escuela pitagórica, que floreció en Crotona; la escuela eleática (Parménides y sus seguidores); y por último, los primeros físicos del siglo V a.n.e. (Anaxágoras, Empédocles y Demócrito).

Hacia mediados del siglo V a.n.e., y a la luz del florecimiento de la democracia esclavista, particularmente en Atenas, bajo el gobierno de Pericles, se aprecia en el ámbito filosófico un declinar del interés por los problemas en torno al cosmos o a la naturaleza, pasando a un primer plano de discusión los temas que conformarán la *problemática ético-político-antropológica*, la cual marcará nuevos giros en el pensamiento griego antiguo, insertándose en esta figuras tales como Protágoras de Abdera (485-411 a.n.e.), uno de los más destacados exponentes de la Sofística (movimiento de carácter educativo y cultural, con implicaciones filosóficas) y Sócrates de Atenas (470-399 a.n.e.), quien abrirá nuevos caminos en la investigación filosófica, a partir de la importancia que otorga a la inducción y a la definición de los conceptos.

Paralelamente, en el propio marco del siglo V a.n.e. —también llamado "siglo de oro" de la cultura griega— se irá conformando una línea de pensamiento caracterizada por los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Estos sistemas constituirán la cabal expresión de un pensamiento filosófico maduro, en el cual se tratan múltiples problemas del más variado carácter (ontológico, gnoseológico, ético, político, estético, pedagógico, etc.), si bien se pudiera plantear de modo general, que debido a la importancia que adquiere la teoría del ser en su filosofía, ambos responden fundamentalmente a una *problemática lógico-ontológica*.

Finalmente, se observa a finales del siglo IV a.n.e., y a raíz de la difusión del pensamiento griego en el marco del helenismo, el predominio de los problemas éticos en sus principales corrientes filosóficas, es decir, el Epicu-

[3] *Historia de las doctrinas sociales,* Editorial Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001, p. 10.

reísmo, el Estoicismo y el Escepticismo. En estas corrientes —que luego se proyectarán a la filosofía romana— se puede apreciar cómo la filosofía asume una estructura triádica (física, gnoseología y ética) y cómo lo concerniente a la temática física y gnoseológica, estará subordinado a un ideal ético, a partir de la búsqueda de la felicidad, desde un punto de vista individual, y a partir del tratamiento de una *problemática ética*. Dichas corrientes constituirán la última manifestación auténtica del pensamiento griego antiguo y expresarán la crisis de la sociedad griega, tras el ocaso de las otroras florecientes polis, que sorprendieron al mundo con su esplendor en el siglo de oro de aquella cultura.

Importancia de la Antigüedad en el contexto del pensamiento filosófico universal. El problema de la relación entre Oriente y Occidente

La filosofía antigua constituye un material de incuestionable valor para la historia del pensamiento filosófico universal. En general, todos los historiadores de la filosofía, y en particular, los clásicos del marxismo-leninismo valoraron altamente las concepciones de los antiguos, especialmente las de los griegos, y señalaron entre sus méritos fundamentales, el carácter materialista-ingenuo y dialéctico-espontáneo de las mismas. Engels, en particular, se refirió a los griegos del siguiente modo:

> En los griegos —precisamente por no haber avanzado todavía hasta la desintegración y el análisis de la naturaleza—, esta se enfoca como un todo, en sus rasgos generales. La trabazón general de los fenómenos naturales no se comprueba en detalle, sino que es, para los griegos, el resultado de la contemplación inmediata. Aquí es donde estriba la insuficiencia de la filosofía griega, la que hizo que más tarde hubiese de ceder el paso a otras concepciones. Pero es aquí, a la vez, donde radica su superioridad respecto a todos sus posteriores adversarios metafísicos. Si la metafísica tenía razón contra los griegos en el detalle, en cambio estos tenían razón contra la metafísica en el conjunto. He aquí una de las razones de que, en filosofía como en muchos terrenos más, nos veamos obligados a volver los ojos muy frecuentemente hacia las hazañas de aquel pequeño pueblo, cuyo talento y actividad universales le aseguraran tal lugar en la historia del desarrollo de la humanidad como no puede reivindicar para sí ningún otro pueblo. Pero hay aún otra razón, y es que en las múltiples formas de la filosofía griega se contienen ya en germen, en génesis, casi todas las concepciones posteriores. Por eso las ciencias naturales teóricas están igualmente obligadas, si quieren proseguir la historia de la génesis de sus actuales principios generales, a retrotraerse a los griegos.[4]

De tal modo, esta constituye, en el contexto del pensamiento filosófico universal, un modelo clásico, rico y variado en contenido, que dejó su huella a lo largo de todo el desarrollo filosófico ulterior.

La filosofía surge en Oriente y Occidente en el seno de la sociedad esclavista. Las doctrinas filosóficas más antiguas que se conocen pertenecen al antiguo

[4] *Anti-Dühring,* Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975, pp. 404-405.

Oriente. Ya hacia mediados del primer milenio a.n.e., y en correspondencia con el desarrollo del esclavismo, surgen y se desarrollan las primeras concepciones filosóficas en la India y China antiguas, y hacia fines del siglo IV y comienzos del III a.n.e., aparecen en Egipto y Sumero-Babilonia gérmenes de pensamiento pre-filosófico, vinculados estrechamente a la mitología y al naciente saber científico. Paralelamente, la aparición de las primeras concepciones filosóficas en la antigua Grecia se enmarca entre los siglos VII-VI a.n.e., en los centros comerciales más desarrollados del Asia Menor (Mileto y Efeso) y en las colonias griegas de la península itálica, también denominada Magna Grecia (Elea y Crotona).

Resulta prácticamente incuestionable en nuestros días, la interrelación entre la cultura griega y la oriental en la antigüedad. Las relaciones económicas, políticas y comerciales establecidas desde la temprana época de las colonias jónicas de los griegos, con los pueblos orientales de las civilizaciones más antiguas, posibilitó el traslado a estos territorios de las valiosas adquisiciones de la floreciente ciencia oriental, y propició que en estas ciudades surgieran originales concepciones sobre la naturaleza, en las que se sintetizaban elementos de conocimientos físicos, matemáticos y astronómicos. Por tal razón, la unidad orgánica entre estas primeras concepciones y los gérmenes de conocimientos científico-naturales, constituiría un rasgo distintivo del período temprano en el desarrollo del pensamiento antiguo.

Uno de los problemas que suscitan permanentemente la atención de los especialistas es la cuestión sobre la génesis, originalidad e independencia de la filosofía occidental, respecto a la oriental. Si bien hacia la década de 1950 se observaba un predominio del criterio occidentalista entre los historiadores de la filosofía, que reconocía en la filosofía griega méritos excelsos, fruto del genio heleno o de un espíritu cultural único y casi sublime, en los albores del siglo XXI pocos dejaban de reconocer el preciado legado que aportó el Oriente al Occidente, sobre todo, al calor del redescubrimiento que ha experimentado este último desde hace algunos años, de aquellas filosofías orientales —tan actuales, aceptadas y practicadas en nuestros días— ante los problemas acuciantes y asfixiantes que presenta la sociedad capitalista en los comienzos del siglo XXI, los cuales han exacerbado en muchos las ansias de buscar la felicidad desde un punto de vista individual, a través del logro de la imperturbabilidad del alma humana y la quietud de ánimo, lo que nos recuerda la ansiada "ataraxia", como meta a alcanzar en la filosofía helenística de los últimos tres siglos a.n.e.

Será, quizás, porque el propio término **helenismo,** símbolo de la interpenetración experimentada entre la cultura griega y oriental desde los tiempos de Alejandro Magno, evoca la interacción cultural de ambas manifestaciones del pensamiento antiguo desde sus orígenes, o bien porque resulta inobjetable a la luz del avance alcanzado por los estudios especializados sobre el tema la presencia de Oriente en Occidente. Pero cierto es que desde las primeras expresiones del pensamiento griego encontramos elementos que detentan el sello inconfundible del pensamiento oriental, como puede ser, a modo de ejemplo, la selección del agua por parte de Tales como *arjé,* a partir de la observación en sus viajes al Oriente, de la importancia del agua para la vida y la dependencia de los cultivos a orillas del Nilo respecto a las inundaciones de ese caudaloso río; el simbolismo místico de los números que se aprecia en la escuela pitagórica; o la inmortalidad del alma y su superioridad respecto al cuerpo, en el platonismo.

Al respecto, resulta interesante el criterio expuesto en la década de 1960 por el profesor Charles Werner, quien considerara que si bien debe admitirse una influencia general de Oriente sobre Grecia, no obstante, el pensamiento griego debió muy poco al pensamiento oriental; dicha afirmación la sustenta sobre el siguiente argumento:

> Hacia el final del pensamiento antiguo, en la época alejandrina, era opinión muy difundida que la filosofía griega había tenido su origen en Oriente [...]
>
> Esta opinión no ha sido admitida por los historiadores modernos. Solo algunos autores, como Röth y Gladisch, en Alemania, han vuelto a aceptar la tesis del origen oriental de la filosofía griega. Röth, particularmente, quiso demostrar que la filosofía griega procedía de Egipto. Pero esta tesis está hoy enteramente abandonada. Los historiadores de la filosofía concuerdan en considerar que el pensamiento griego debió muy poco al pensamiento de Oriente y que manifiesta una creación espontánea del espíritu. Esto fue vigorosamente subrayado por el eminente filólogo y filósofo escocés John Burnet, en el bello libro que dedicó a la primera filosofía griega. Observa que no puede afirmarse que los egipcios o los babilónicos tuviesen una filosofía. El único pueblo de la Antigüedad que la tuvo, junto a los griegos, fue el hindú. Pero sería temerario pretender que la filosofía griega vino de la India; por el contrario, cabe pensar que la filosofía hindú procede de Grecia. En cuanto a la teología mística de los Upanishads y del budismo, sin duda pertenece como algo propio a la India, pero es una teología más bien que una verdadera filosofía [...]
>
> Así, la opinión que reina actualmente es que el pensamiento griego posee, con respecto al de Oriente, una autonomía casi total y que manifiesta una especie de creación. Podría resumirse esta opinión con la frase de un autor inglés, que Théodore Gomperz puso al frente de su gran obra *Los Pensadores de Grecia:* "A un pequeño pueblo [...] le fue dado crear el principio de progreso. Este pueblo fue el pueblo griego. Exceptuadas las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen".
>
> Sin embargo, todo y aceptando plenamente esta tesis, puede presentarse de manera menos exclusiva de cómo lo han hecho ciertos autores. Sin querer poner en duda la profunda originalidad del pensamiento griego, y sin pretender establecer ninguna filiación de doctrinas particulares, debe admitirse una influencia general de Oriente sobre Grecia. Con seguridad, los griegos no recibieron de los orientales una verdadera filosofía, como tampoco una verdadera ciencia. Pero sí recibieron de ellos los materiales acumulados por una larguísima experiencia y por cierto esbozo de explicación del universo. Por la invitación a pensar que les vino de Oriente, los griegos entraron en la vía de la explicación racional, donde debían conseguir tan esplendorosos triunfos [...].[5]

Por su parte, Nicola Abbagnano expone en su *Historia de la filosofía* un criterio eminentemente occidentalista según el cual, el origen de la filosofía

[5] *La filosofía griega,* Editorial Labor, Barcelona, 1966, pp. 9-11.

en Occidente hay que buscarlo en la propia Grecia. Así, en las primeras páginas de su libro expresa lo siguiente:

> Una tradición que se remonta a los filósofos judaicos de Alejandría (siglo I antes de J. C.) afirma que la filosofía griega se deriva del Oriente. Los principales filósofos de Grecia habrían sacado de las doctrinas hebraicas, egipcias, babilónicas e indias no solo sus descubrimientos científicos, sino incluso sus concepciones filosóficas más personales. Esta opinión se fue difundiendo cada vez más en los siglos siguientes; culminó en la opinión del neopitagórico Numenio, que llegó a llamar a Platón un "Moisés aticizante"; y de él pasó a los escritores cristianos.
>
> Tal opinión no encuentra, sin embargo, ningún fundamento en testimonios más antiguos. Se habla, ciertamente, de viajes de varios filósofos a Oriente, especialmente a Egipto. Por Egipto habría viajado Pitágoras; por Oriente, Demócrito; por Egipto, según testimonios más dignos de crédito, Platón. Pero el mismo Platón (Rep. IV, 435e) contrapone el espíritu científico de los griegos al amor del provecho, propio de los egipcios y fenicios; y excluye así del modo más claro la posibilidad de que de las concepciones de aquellos pueblos se haya podido y se pueda sacar inspiración para la filosofía. Por otra parte, las indicaciones cronológicas que se poseen sobre doctrinas filosóficas y religiosas del Oriente son tan vagas que debe considerarse imposible establecer la prioridad cronológica de tales doctrinas con respecto a las correspondientes doctrinas griegas.
>
> Más verosímil parece a primera vista que la ciencia griega haya derivado del Oriente. Según Herodoto, la geometría habría nacido en Egipto, debido a la necesidad de medir la tierra y distribuirla entre sus propietarios después de las inundaciones periódicas del Nilo. Según otras tradiciones, la astronomía habría nacido en Babilonia y la aritmética en el mismo Egipto. Pero los babilonios cultivaban la astronomía a causa de sus creencias astrológicas, esto es, para poder predecir el destino de los hombres; y la geometría y la aritmética mantenían entre los egipcios un carácter práctico, completamente distinto del carácter especulativo y científico que estas doctrinas presentaban entre los griegos.
>
> ...Que el pueblo griego haya inferido de los pueblos orientales, con los cuales mantenía desde siglos relaciones y cambios comerciales, nociones y hallazgos que aquellos pueblos conservaban en su tradición religiosa o habían descubierto acuciados por la necesidad de la vida, es algo que, aunque se admita a base de los pocos e inseguros datos que poseemos, no quita a los griegos el mérito original de haber tomado los primeros la actitud de la búsqueda teorética, esto es, la adopción de una disciplina de investigación que no se propone más objetivo que el enriquecimiento espiritual de la existencia. El mismo carácter personal de tal actitud, que no se reduce a la aceptación y al uso de nociones adquiridas, sino que exige el empeño individual, quita interés al hecho de que ciertas doctrinas particulares puedan derivarse de otros pueblos, puesto que la filosofía es propiamente, no el contenido doctrinal, sino el acto y la disciplina de la búsqueda. La originalidad del genio griego consiste precisamente en

haberla entendido y realizado como tal; lo demuestra la historia misma de la palabra.[6]

Examinemos ahora el criterio de Emile Bréhier al respecto:

> ...la idea misma de emprender una historia de la filosofía supone, en efecto, que se han planteado y resuelto, al menos de un modo provisional, los tres problemas siguientes:
>
> 1. ¿Cuáles son los orígenes y cuáles las fronteras de la filosofía? La filosofía, ¿empezó en el siglo VI a. C. en las ciudades jónicas, como lo admite una tradición que se remonta hasta Aristóteles, o tiene un origen más antiguo, sea en los países griegos, sea en los países orientales? ¿La historia de la filosofía puede y debe limitarse a seguir el desarrollo de la filosofía en Grecia y en los países cuya civilización es de origen grecorromano, o debe extender su mirada a las civilizaciones orientales?
>
> 2. En segundo lugar, ¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desarrollo suficientemente autónomo como para constituir el tema de una historia distinta de la de las demás disciplinas intelectuales? ¿No está íntimamente unido a las ciencias, al arte, a la religión, a la vida política, para que se pueda hacer de las doctrinas filosóficas el objeto de una investigación aparte?
>
> 3. Por último, ¿se puede hablar de una evolución regular o de un progreso de la filosofía? ¿El pensamiento humano no posee desde el principio todas las soluciones posibles a los problemas que se plantea y no hace, en consecuencia, más que repetirse indefinidamente? O, más aún, ¿los sistemas se reemplazan unos a otros de un modo arbitrario y contingente?
>
> Creemos que para estos tres problemas no hay ninguna solución rigurosa y que todas las soluciones que se han pretendido darle contienen postulados implícitos. Sin embargo, es indispensable tomar postura frente a estas cuestiones si se quiere abordar la historia de la filosofía, y la única posición posible consiste en destacar muy explícitamente los postulados contenidos en la solución que admitamos.
>
> El primer problema, el de los orígenes, continúa sin solución precisa. Junto a aquellos que, con Aristóteles, hacen de Tales, en el siglo VI, el primer filósofo, había ya en Grecia historiadores que remontaban más allá del helenismo, hasta los bárbaros, los orígenes de la filosofía; Diógenes Laercio, en el prólogo de sus *Vidas de los filósofos,* nos habla de la antigüedad fabulosa de la filosofía entre los persas y los egipcios. Así, las dos tesis se enfrentan desde la antigüedad: ¿La filosofía es una invención de los griegos o una herencia recibida por estos de los bárbaros?
>
> Parece que los orientalistas, a medida que nos descubren las civilizaciones prehelénicas, como la mesopotámica o la egipcia, con las cuales estuvieron en contacto las ciudades de Jonia, cuna de la filosofía griega, dan la razón a la segunda de esas tesis. Es imposible no sentir la

[6] *Historia de la filosofía,* T. I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, pp. 3-4.

afinidad de pensamiento que existe entre la conocida tesis del primer filósofo griego, Tales —que todas las cosas están hechas de agua— y el comienzo del *Poema de la creación,* escrito muchos siglos antes en Mesopotamia: *Cuando en lo alto el cielo era aún innominado y abajo la tierra tampoco tenía nombre, las aguas se confundían en un todo, ante el Apsú primigenio, padre, y la tumultuosa Tiamat, madre de todos.* Textos como este bastan, al menos, para hacernos ver que Tales no fue el inventor de una cosmogonía original; las imágenes cosmogónicas, que acaso él precisó, existían desde muchos siglos antes. Presentimos que la filosofía de los primeros fisiólogos de Jonia podía ser una forma nueva de un tema muy antiguo.

Las investigaciones más recientes sobre la historia de las matemáticas han conducido a una conclusión análoga. Ya en 1910, G. Milhaud escribía: *Los materiales acumulados en matemáticas por los orientales y los egipcios eran decididamente más importantes y más ricos que lo que se suponía generalmente hace una decena de años.*

Por último, los trabajos de los antropólogos sobre las sociedades inferiores aportan nuevos datos que complican aún más el problema del origen de la filosofía [...]

La cuestión de las fronteras de la historia de la filosofía, vinculada a la de los orígenes, tampoco puede ser resuelta con exactitud. Es innegable que hubo en ciertas épocas, en los países de Extremo Oriente y sobre todo en la India, una verdadera floración de sistemas filosóficos. Pero se trata de saber si el mundo grecorromano, y después cristiano, por una parte, y el mundo extremo-oriental, por la otra, tuvieron un desarrollo intelectual completamente independiente el uno del otro: en tal caso, seria lícito hacer abstracción de la filosofía del Extremo Oriente en una exposición de la filosofía occidental. Pero la situación está muy lejos de ser nítida [...]

A pesar de esas dificultades, una historia de la filosofía no puede ignorar el pensamiento extremo oriental.[7]

Una opinión que merece especial atención es la expuesta por Raúl Roa sobre el tema que nos ocupa:

El concepto de la historia ha sufrido una radical mutación en nuestro tiempo [...] La historia, como concepto y como realidad, es un proceso único y tiene todo el planeta por teatro. El concepto de la historia universal, como proceso que se desarrolla de Oriente a Occidente, fue formulado hace un siglo por el profeta del idealismo absoluto y absolutista; pero la realidad efectiva de una historia que tuviera todo el planeta por teatro no queda consagrada hasta nuestra época. Este contraer la historia casi exclusivamente a la cuenca del Mediterráneo traería, como necesaria secuela, la singularización arbitraria en el concepto y en la realidad de la cultura occidental. Egipto y Persia, la India y China, Babilonia e Israel quedaron, de esta suerte, excluidos del ámbito histórico. La cultura y la historia empezaban por el Occidente en Grecia y Roma y su investigación se asignaba, con imperial señorío, a la filología clásica. Griegos y romanos eran nuestros antecesores inmediatos y su sentido de la vida norma insuperable.

[7] *Historia de la filosofía,* T. I, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, pp. 17-21.

> No habría de prolongarse mucho, afortunadamente, esta manca perspectiva. El súbito ensanche y el caudaloso enriquecimiento experimentado por el horizonte histórico en estos tiempos, como consecuencia del progreso extraordinario de la arqueología, de la etnología y del método científico de investigación en las disciplinas históricas, ha ratificado, plenariamente, la genial observación de Hegel, abriéndose con el conocimiento de las culturas Atlántidas, "un portillo a las más extrañas posibilidades".[8]

Resulta necesario señalar que si bien es posible establecer una correspondencia entre las doctrinas del antiguo Oriente y las de los antiguos griegos, no debemos soslayar el hecho de que en líneas generales, la filosofía de la antigua Grecia constituyó un eslabón de particularidades únicas en el devenir histórico, lo que determinó en gran medida su incidencia específica en el subsiguiente quehacer filosófico universal.

El surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua

El surgimiento de la filosofía en Grecia se produjo en un momento decisivo del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad esclavista; en este contexto se había difundido el trabajo esclavo, acentuándose la separación entre el trabajo físico y el intelectual, lo que determinó el aumento de la producción y la apertura de las ciudades griegas a las relaciones monetario-mercantiles, con el consiguiente auge del comercio entre ellas y el Oriente.

En comparación con la estructura social del antiguo Oriente, donde la religión ocupaba un lugar preponderante —favoreciendo el surgimiento de las castas sacerdotales—, la naturaleza del esclavismo griego determinó que aquí no existiera una estrecha vinculación entre la religión y el Estado, ni una casta sacerdotal privilegiada que basara su autoridad en la "revelación" inscripta en algún libro sagrado. Por otra parte, el carácter politeísta y antropomorfista de la religión griega, vinculado a otros factores tales como el desarrollo comercial entre el Occidente y el Oriente, contribuyó, en gran medida, a disminuir la fuerza y el valor de las tradiciones mítico-religiosas, así como al traslado y afianzamiento a territorio heleno de las valiosas adquisiciones de la ciencia oriental. Ello se corrobora con la existencia de elementos similares en las cosmogonías orientales y en las de los poetas griegos, a saber; el problema acerca del origen del mundo era explicado por egipcios y babilonios a partir de una masa acuosa indiferenciada, mientras que en los griegos —por ejemplo, en los poemas homéricos— se hacía referencia a Tetis y Océano como dioses del mar, idea que posteriormente sería retomada por algunos de los filósofos tempranos, como es el caso de Tales. Asimismo, en la Teogonía hesiódica encontramos elementos preparatorios del futuro pensamiento filosófico; en ella, las divinidades se muestran como denominaciones de diversos fenómenos naturales, aunque todavía bajo un ropaje mitológico, y se manifiesta —aunque de forma muy velada— un nuevo interés por la comprensión del mundo físico a partir de sí mismo, lo que anuncia los albores del conocimiento científico. Esto explica que las primeras reflexiones sobre la naturaleza, aparezcan en los griegos bajo una forma mítica y antropomórfica. En ellas se perfilan ya, implícitamente reconocidos, los problemas que constituirían el centro del futuro quehacer filosófico naturalista.

[8] Ob. Cit., p. 37.

También, en el Orfismo encontramos algunos elementos que estarían presentes en el futuro quehacer filosófico de los griegos. Esta doctrina religiosa —surgida hacia el siglo VIII a.n.e. en la antigua mitología griega— ejercería gran influencia sobre la filosofía y especialmente sobre el pitagorismo y el platonismo antiguos. Según sus postulados, la naturaleza humana es dual, en parte buena y en parte mala, lo cual explica que el hombre sea mortal respecto al cuerpo e inmortal respecto al alma. Según ellos, el alma se encuentra aprisionada en el cuerpo y solo con la muerte de este, logra su liberación.

Se ha planteado cómo la propia naturaleza del esclavismo en Grecia, unida a la incidencia de otros factores ya citados, determinó una peculiar transformación en la mitología antigua, lo que en el plano filosófico coadyuvó a la paulatina independencia del pensamiento filosófico respecto al cautiverio de las ideas mitológicas.

En particular, en la Grecia antigua este proceso se produjo con extraordinaria rapidez, por lo que la filosofía griega temprana, aunque permeada aún por elementos mitológicos, aparece como contrapartida del mito, en tanto el esfuerzo intelectual de los primeros pensadores se centró en brindar una explicación *racional* acerca de cómo se originó el mundo en su diversidad cualitativa, a partir de un elemento primigenio, material y eterno. Esta última idea resulta de máxima importancia. Las variadas concepciones acerca de la naturaleza, partían del supuesto de la materialidad y eternidad del fundamento o *arjé* de todo lo existente, por lo que la idea acerca de una creación de la naturaleza a partir de la nada —a la manera de los hebreos— sería totalmente ajena al pensamiento griego.

Por otra parte, la filosofía en su surgimiento se presentó como una ciencia general que incluía todos los conocimientos humanos sobre el mundo y su diversidad fenoménica, como una primitiva sistematización de los conocimientos acumulados sobre los fenómenos del universo.

> Suele decirse que la filosofía es la ciencia más antigua y que todas las ciencias proceden de ella. Mas esta concepción, a pesar de ser tan habitual, no es exacta. La ciencia que surgió en aquella época no era filosofía, propiamente dicha, tal como la entendemos ahora, sino ciencia en general, no desgajada en diversas ramas; una ciencia que no se había emancipado aún de la religión y que incluía, además, todos los conocimientos humanos acerca del mundo y sus diversos fenómenos. Dicho de otro modo, en un principio surgió la ciencia general, que encerraba en embrión todas las posteriores ramas del saber, incluida la filosofía moderna [...] Esta ciencia planteaba y respondía en forma ingenua a problemas que luego fueron objeto tanto de la filosofía, como de la astronomía, de las matemáticas, la física y la biología. Por su origen, la filosofía no tiene ninguna prioridad sobre las otras ciencias, si tomamos en cuenta su contenido real y no el término [...] Las ideas generales sobre el mundo se han originado y han existido debido a los conocimientos sobre distintos fenómenos concretos, tanto de la naturaleza orgánica como inorgánica. Por ello lo que surgió al principio como algo diferente de la religión (en particular de la mitología) fue denominado filosofía. Por su contenido real era una primitiva sistematización de todos los conocimientos acumulados sobre los fenómenos del mundo, los cuales eran tan exiguos que estaban al alcance de una sola persona, quien podía también impulsar su desarrollo [...]

La filosofía recién aparecida, para convertirse en una verdadera ciencia, debía rebasar los límites de la religión tanto por su contenido como por su forma. Mas eso no lo consigue de golpe, pues permanece ligada a la conciencia religiosa, de una u otra manera, durante mucho tiempo.[9]

La problemática cosmológica

Los primeros filósofos griegos se interesaron por los problemas en torno a la naturaleza, concebida como ordenamiento (cosmos), como un organismo integral, vivo, dinámico. La ausencia casi total de la experimentación, así como el escaso desarrollo de la técnica, hizo que el procedimiento fundamental de la investigación científica fuese solo la observación, apoyada sobre diversas hipótesis que intentaban brindar una explicación racional acerca del conjunto de fenómenos y procesos que conforman la realidad circundante.

Esta diversidad de hipótesis representó en el terreno filosófico una extensa y variada gama de concepciones, sobre la base de una problemática filosófica común —la cosmológica— y uno de los elementos que determinaría el desarrollo acelerado de la filosofía y sus éxitos ulteriores, sería el hecho de que el principio y punto de partida de ese desarrollo fuese el naturalismo y, por ende, el materialismo filosófico.

El pensamiento filosófico temprano, si bien mostró gran heterogeneidad, presenta elementos coincidentes, tales como:

- La idea acerca de la infinitud del universo, expuesta por vez primera de manera explícita por Anaximandro, quien planteó la infinitud del universo en el espacio y el tiempo. Esta idea tiene particular importancia, ya que, al ser el universo eterno en el tiempo, resulta increado, por lo que toda explicación acerca de su origen carece de sentido. Así, se presenta como un presupuesto incuestionable de la filosofía temprana, la eternidad del mundo, lo que constituye un elemento que resalta el carácter materialista de estas concepciones.
- El materialismo ingenuo, expresado en el reconocimiento del carácter material (concreto-sensible) del *arjé,* como fundamento de lo múltiple y diverso.
- La dialéctica espontánea, a partir de la aceptación casi unánime del devenir de un fundamento material único, que en su fluir constante adquiere diversas manifestaciones. Al respecto, Engels se expresaría del siguiente modo:

  Si nos paramos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece lo que era; ni cómo y dónde era, sino que todo se mueve y se cambia, nace y caduca [...] Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero en esencia acertada, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente, por vez primera en Heráclito: todo es y no es,

[9] P. V. Kopnin: *Lógica dialéctica,* Imprenta Universitaria André Voisin, La Habana, s.f., pp. 14-17.

pues todo fluye, se halla en constante transformación, en incesante nacimiento y caducidad.[10]

Como se ha expresado, los primeros filósofos griegos se preocuparon, sin excepción, por los problemas acerca de la naturaleza en su constante devenir, y este interés se tradujo en la búsqueda del fundamento o *arjé* que daba unidad y coherencia a la diversidad y multiplicidad fenoménicas (Problema de la Uno y lo Múltiple). Asimismo, ellos asumieron (con excepción de Parménides) como presupuesto de partida de sus concepciones, el hecho de que los objetos y fenómenos de la realidad están en constante movimiento (Problema del Devenir) y explicaron el mismo a partir de la propia naturaleza y no por factores externos a la misma. Por eso, la filosofía temprana manifestó un carácter hilozoísta, ya que ellos concibieron el *arjé* o materia primordial, como dotada de vida, de animación.

En general, todos ellos reconocieron la materialidad del *arjé* y en el caso de los jonios lo identificaron con un elemento concreto-sensible (como el agua de Tales y el aire de Anaxímenes). Sin embargo, paralelamente al desarrollo de la filosofía, tuvo lugar un notable desarrollo en el proceso de la abstracción, lo cual conllevó, entre otros factores, a que este principio o fundamento alcanzara cada vez mayor mediatez con relación a lo concreto-sensible, a pesar de constituir propiamente su expresión. Para ilustrar este hecho cabría mencionar el tratamiento del mismo en algunos pensadores, que por su importancia merecen ser destacado. Son ellos: Anaximandro, Heráclito, Pitágoras y finalmente Parménides, en quien se detendrá la atención pues su pensamiento constituye la expresión de un momento transicional en la filosofía temprana de la antigüedad.

Anaximandro, pensador de la escuela milesia, planteó como elemento primordial el appeiron, como cantidad infinita de materia indeterminada. Además de considerarlo eterno, este pensador concibe el *arjé* como unidad de elementos opuestos (lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo). Este *arjé*, si bien por una parte se expresa como síntesis de lo múltiple, por otra establece una relación de mediatez con lo concreto-sensible, lo cual representa en los marcos del pensamiento temprano, un notable desarrollo en el proceso de la abstracción filosófica.

Por su parte, el pensamiento heraclitiano ocupa un lugar especial en las concepciones filosóficas iniciales. En él la dialéctica cobra una expresión más abstracta y elaborada. Si bien selecciona como fundamento material del universo al *fuego*, como elemento concreto-sensible —a partir de sus características singulares (dinamismo, vitalidad, mutabilidad)—, este principio, también reconocido como *logos,* se manifiesta como la racionalidad inherente al mundo. El universo se encuentra en constante devenir, y este movimiento, lejos de ser caótico, se halla autorregulado por la propia naturaleza, en virtud de una suerte de ley natural, concebida como la ley de la transformación de cada elemento en su opuesto. De tal modo, aquí el *arjé* pierde su relación de inmediatez con la realidad sensible —al tiempo que la mantiene—, por lo que se puede afirmar que si la dialéctica heraclitiana permanece, en esencia, invariable en cuanto a contenido —con respecto al pensamiento milesio—, cobra una nueva forma de expresión más elaborada y abstracta.

[10] Ob. Cit., p. 30.

Este paulatino distanciamiento de lo concreto-sensible en el pensamiento filosófico temprano se manifiesta con mayor nitidez en corrientes como el pitagorismo y el eleatismo, las cuales surgen y se desarrollan en las ciudades griegas de Italia y de la isla de Sicilia hacia los siglos VI-V a.n.e.

El desarrollo progresivo de la abstracción, observable en los filósofos anteriormente tratados, encuentra nueva expresión en la teoría pitagórica del número. La relación de mediatez establecida por Pitágoras y sus seguidores entre el *arjé* y la realidad concreto-sensible, constituye el resultado de una serie de factores —tales como la incidencia del Orfismo, el desarrollo de las matemáticas, de la astronomía, de la música y otros— que convergen en una concepción del mundo, la cual contiene en sí posibilidades para el ulterior desarrollo del idealismo en Grecia. El universo se expresa para los pitagóricos como conjunto de relaciones cuantitativas, razón que los conduce a declarar al *número* como esencia de la realidad.

Con el decursar del pensamiento filosófico aparece en contraposición a la dialéctica de los primeros pensadores la concepción del mundo *metafísica* elaborada por Parménides, pensador de indiscutible significación en el contexto de la filosofía antigua. Por su incidencia en las posteriores concepciones filosóficas, tanto materialistas como idealistas, y por la importancia que tuvo su definición del *ser* en la elaboración teórica del atomismo, una de las escuelas filosóficas más importantes de la antigüedad griega, resulta pertinente señalar algunas cuestiones que son de fundamental importancia.

Parménides constituye una figura de transición en el desarrollo de la filosofía antigua. Con él comienza la aparición del método de investigación de la realidad y se inicia la elaboración de los auténticos conceptos filosóficos. Mientras que sus predecesores y contemporáneos se habían referido, en general, a elementos concreto-sensibles para explicar el origen de todo lo existente. A diferencia de ellos, Parménides intenta brindar una definición acerca del concepto general del *ser;* en él, el fundamento puramente intuitivo del filosofar se sustituye por el método lógico de investigación, y la reflexión lógica comienza a preponderar. Este nuevo enfoque metafísico de Parménides al concebir la realidad como ajena al devenir, determinaría su actitud contradictoria respecto a las tendencias filosóficas fundamentales (materialismo e idealismo), lo que ha generado las más variadas posiciones entre los historiadores de la filosofía a la hora de emitir una valoración sobre su pensamiento.

Por cuanto, se trata de una etapa histórico-filosófica en la que estas tendencias, materialismo e idealismo no aparecen aún delimitadas de manera precisa, no sería justo valorar el pensamiento parmenídeo como idealista, si se analiza integralmente, debe considerarse que se trata de una filosofía materialista, en la que encontramos presentes determinados elementos que condicionarán futuras posiciones idealistas. Esta es la razón por la que su pensamiento resulta, en ocasiones, contradictorio y hasta opuesto al sentido común, lo cual se comprende a partir de la singularidad de su naturalismo, que se aparta de los parámetros del pensamiento precedente, al expresar un momento de transición en la filosofía temprana.

El reconocimiento de la identidad del "ser" y el "no-ser" sobre la base de una concepción dialéctica del mundo, tal y como lo había establecido Heráclito, resultó inaceptable para Parménides. Desde su punto de vista, si por un lado la sensoriedad demuestra el nacimiento y la muerte de todos

los fenómenos, su existencia y no existencia por otro lado, el pensamiento, la razón, muestra que el ser existe y no puede dejar de existir. De aquí infiere Parménides que el pensamiento siempre tendrá por objeto aquello que existe verdaderamente y no puede dejar de existir, y esto es el *ser,* lo que conlleva necesariamente a la negación del *no-ser* como realidad. De esto se desprende que en cuanto al ser, no puede haber surgimiento ni desaparición.

Se trata pues, para Parménides, de dos opciones o caminos: **el camino de la verdad (ciencia) y el camino de la opinión (doxa),** de los cuales selecciona el primero como el único válido respecto al conocimiento del ser, pues según su criterio, solo la razón puede brindarnos conocimiento sobre lo que verdaderamente existe.

El ser (lo Uno, inmutable y eterno) no surge ni se destruye, mientras que la diversidad de fenómenos que percibimos sensorialmente, es decir, lo múltiple en movimiento, resulta —según el filósofo— falso e ilusorio.

En Parménides, el mundo aprehendido por la razón es unidad sin pluralidad, reposo sin movimiento; en él, la identidad concreta de los opuestos, propia de la dialéctica heraclitiana, se sustituye por la no-contradicción lógica, de lo que resulta que lo contradictorio, no puede entonces constituir el fundamento de la realidad, sino aquello que por ser lo **no contradictorio** en sí mismo, define lo universal. De este modo, Parménides arriba a una definición del ser como identidad-abstracta. Aquí encontramos la primera manifestación claramente expresada de una concepción del mundo metafísica, a partir de que para Parménides existe una realidad verdadera y otra aparente, por lo que solo habrá una vía segura para obtener conocimiento verdadero: **la razón.** En esta búsqueda de lo estable como objeto del pensamiento lógicamente determinado, Parménides estableció una diferencia cualitativa entre la razón y la sensibilidad, hecho que constituyó un importante precedente en el desarrollo de la filosofía antigua. A diferencia de los objetos perceptibles sensorialmente, cuya existencia es temporal, el ser verdadero existe en un eterno presente. Se trata de una caracterización **metafísica** y **no física** del ser por ello la inmovilidad e integridad del ser en la ontología parmenídea no significó la negación del movimiento físico, sino la afirmación de la eternidad del ser. En su búsqueda de lo estable como realidad metafísica, diferente de la sustancia primaria identificable con elementos físicos, propia del pensamiento jonio, Parménides plasmaba su crítica al fisicalismo del pensamiento jonio.

Esta caracterización del ser condujo al eleata a concebirlo como abstracción pura, como identidad abstracta; en tal sentido, lo Uno constituye el fundamento, que sin estar privado de materialidad, tampoco es reductible a ella.

Retornando al punto de partida del análisis sobre el pensamiento de Parménides, resulta oportuno señalar que el desarrollo de la abstracción filosófica en el pensamiento temprano (la mediatez del fundamento o *arjé* con respecto a lo concreto-sensible) alcanza en Parménides un nivel destacable que evidencia por una parte, una cierta ruptura parcial con el carácter ingenuo del materialismo precedente, y por otra, el intento de definir los conceptos filosóficos fundamentales. Al rebasar los marcos de lo concreto-sensible, Parménides puso de manifiesto la limitación fundamental del pensamiento naturalista precedente, es decir, su carácter fisicalista, hecho que incidiría notablemente en el desarrollo filosófico ulterior.

En lo adelante, la polémica en torno a la posibilidad del movimiento en la realidad, reclamaría la atención central de los filósofos. Tras Parménides y sus seguidores, quienes fieles a la doctrina de su maestro se esforzaron por demostrar la imposibilidad del movimiento (sobre todo Zenón, a partir de sus aporías) la filosofía, y en particular el materialismo del siglo v a.n.e., se daría a la tarea de restituir la confianza en la percepción sensorial como fuente de conocimiento, sin obviar las características esenciales del ser parmenídeo, tales como unicidad, eternidad e inmutabilidad.

El siglo v a.n.e. constituyó una etapa de auge de la sociedad esclavista en la antigua Grecia. Tras las guerras greco-persas, tuvo lugar un extraordinario progreso en la actividad económico-social de las ciudades-Estados, lo cual cobra expresión en el florecimiento de la cultura, las ciencias y la filosofía. En este contexto surgen numerosos focos de pensamiento filosófico, entre los que se destacan las ciudades de Agrigento, Atenas y Abdera. En ellas importantes pensadores como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito, también conocidos como los primeros físicos, desarrollarían concepciones filosóficas con un marcado carácter materialista.

En Empédocles (492-432 a.n.e.) y particularmente en Anaxágoras (500-428 a.n.e.) encontramos los antecedentes inmediatos del materialismo atomista. Representantes destacados de la democracia esclavista en Agrigento y Atenas, respectivamente, elaboraron peculiares doctrinas sobre la naturaleza, herederas de la tradición del materialismo jonio.

Discípulo de Parménides, aproximadamente al mismo tiempo que Zenón, Empédocles, sin embargo, buscó su propio camino filosófico, aunque conservando algunos elementos propios de la filosofía eleática. Con respecto a la teoría del ser, la diferencia esencial entre Parménides y Empédocles consistió en que el primero hacía referencia a un ser único, mientras que el segundo afirmó que la unidad del ser no excluye su pluralidad. El filósofo de Agrigento, a pesar de que reconoció el carácter inmutable y eterno del ser de los eleatas, discrepó con ellos en relación con que el mismo debiera ser opuesto al que se manifestaba sensorialmente; en él no encontramos una oposición a la manera parmenídea entre el ser verdadero —aprehensible por el intelecto— y la realidad sensorialmente perceptible. Por el contrario, Empédocles intentó resolver las contradicciones propias del eleatismo, entre el ser verdadero como lo puramente inteligible y la realidad dada a las sensaciones. Esta tarea sería planteada por todos los demás filósofos naturalistas, a saber: la vinculación del concepto del ser de los eleatas con el reconocimiento del carácter real del mundo sensorialmente perceptible. Empédocles fue el primero que la asumió. Y la resolvió promoviendo la idea acerca de las cuatro "raíces" de las cosas: fuego, tierra, aire y agua. Estos principios, como elementos físicos, eternos e inmutables por su naturaleza, constituyen el fundamento de todos los procesos y fenómenos que conforman la realidad.

Se puede considerar que en cierta medida su pensamiento generalizó el desarrollo de la filosofía naturalista precedente. Anterior a Empédocles, los filósofos habían colocado en la base del ser a uno de los elementos antes mencionados, mientras que un rasgo característico de su filosofía es el haber señalado como fundamento de todo lo existente a la unión de los cuatro elementos.

En el proceso de surgimiento de la diversidad cualitativa en el universo, junto a estos cuatro elementos —los cuales poseen una fuerza interna que

actúa como principio vital activo— Empédocles admite la existencia de dos fuerzas, **el amor** y **el odio,** que no son por sí elementos, sino más bien principios dinámicos, no sustanciales. Ellos son los encargados de integrar o separar los elementos sustanciales, siendo la interacción entre ambas fuerzas, la causa que origina las transformaciones en la naturaleza.

Por su parte, Anaxágoras, nacido en Clazómene, fue el primero en introducir la filosofía en Atenas, ciudad que se convierte hacia mediados del siglo V a.n.e. en el centro de la cultura griega, a partir de la alianza panheládica que se establece como consecuencia de la lucha contra los persas. Este pensador elaboró una concepción del mundo original, que merece especial atención, por cuanto sus postulados fundamentales contienen, de hecho, los cimientos para la elaboración de una de las corrientes más originales del pensamiento antiguo: el atomismo.

En su filosofía, este pensador parte de reconocer como fundamento de todo lo existente, a infinitas partículas o "semillas" materiales, conclusión a la que arriba a partir de determinadas observaciones empíricas. Según Anaxágoras, por cuanto lo similar genera lo similar, las cosas deben estar constituidas por semillas pequeñísimas (aunque no indivisibles) las cuales entrañan cualidades diferentes. Así, los objetos que percibimos están compuestos por estas partículas y ellos se forman a partir de la combinación de las mismas; de manera inversa, la muerte ocurre en virtud de la disgregación de las partículas componentes. No obstante estar compuestos por numerosas semillas, ellos se diferencian cualitativamente por la preponderancia de partículas de una determinada cualidad.

> En su sistema, el número de elementos —o "gérmenes", como los llamaba él— es infinito, y cada uno contiene en mayor o menor cantidad algo de todos los opuestos: lo caliente y lo frío, lo mojado y lo seco, y así sucesivamente, de tal manera que "hasta la nieve es negra" y "hay una parte de todo en todo". Hay una excepción a esta regla general; uno de los gérmenes, el más fino y ligero de todos, no se mezcla; y es este elemento llamado inteligencia el que, penetrando a los otros, los pone en movimiento, mezclándolos y separándolos, y mediante estas combinaciones de separación y unión ocasiona lo que los hombres describen erróneamente como el proceso de llegar a ser y dejar de ser.[11]

Según Anaxágoras, estas partículas son puestas en movimiento por la Inteligencia o "Nous", que actúa como fuerza motriz mecánica, la cual les comunica el movimiento inicial, mientras que en lo sucesivo ellas continúan interactuando conforme con su naturaleza propia.

Si bien Anaxágoras reconoce la diversidad cualitativa entre los objetos y fenómenos de la naturaleza, al mismo tiempo reconoce la existencia de un vínculo universal entre ellos, en tanto cada objeto o fenómeno contiene implícitamente las cualidades de los otros.

Anaxágoras resultó un pensador de indiscutible valor en el contexto del saber filosófico de la Antigüedad. Incursionó en múltiples esferas del conocimiento y arribó a conjeturas geniales, entre las que se destacan, entre otras, el reconocimiento de la superioridad del hombre con respecto a las

[11] C.f. G. Thomson: *Los primeros filósofos*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1978, p. 356.

demás criaturas, en virtud de la mano que posee, así como la idea acerca del carácter material de las estrellas celestes, a las que identificó con piedras ígneas y no con dioses, como era lo habitual, cuestión que le valió ser acusado de irreligión, por lo que los adversarios de Pericles le obligaron a abandonar Atenas hacia el 450 a.n.e.

Su concepción del mundo, elaborada sobre la base del reconocimiento de un principio pluralista, de carácter material, como fundamento de la diversidad fenoménica, prepararía los cimientos para la elaboración del atomismo de Leucipo y Demócrito.

La aparición del atomismo en el siglo v a.n.e. solo puede ser explicada a partir de la incidencia de múltiples factores de orden histórico-social, científico y teórico en general. Este ocupa un lugar especial en la filosofía y en la ciencia antiguas, por cuanto, constituye el sistema filosófico más consecuente de la antigüedad y se presenta como el resultado de la evolución del naturalismo en los primeros siglos de su existencia.

El atomismo antiguo ha sido, tradicionalmente, una de las corrientes filosóficas más combatidas, vulgarizadas y falsificadas por el idealismo filosófico y, en general, por la historiografía filosófica no marxista. Esto fue señalado por los clásicos del marxismo-leninismo, quienes valoraron con toda justeza la profunda significación de esta concepción del mundo materialista, no solo en los marcos de la filosofía antigua, sino en el subsiguiente desarrollo filosófico universal.

Lenin, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo,* destacó la vigencia del partidismo filosófico, de la lucha entre el materialismo y el idealismo como tendencias filosóficas fundamentales, al señalar: "¿Ha podido envejecer en dos mil años de desarrollo de la filosofía la lucha entre el idealismo y el materialismo? ¿La lucha de las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía? ¿La lucha de la religión y la ciencia?".[12]

La elaboración del atomismo se encuentra estrechamente vinculada a la tradición del naturalismo precedente, aunque si bien responde a la problemática filosófica común a sus predecesores, aportará soluciones sobre la base de una concepción original y novedosa en la historia de la filosofía griega antigua.

El atomismo constituye una de las corrientes filosóficas más importantes de la Antigüedad. Fundada por Leucipo y continuada por Demócrito de Abdera, surge en la segunda mitad del siglo v a.n.e. y su desarrollo inicial se enmarca en la época de florecimiento de la democracia esclavista griega y su posterior decadencia, debido a las guerras del Peloponeso, en que Atenas es finalmente derrotada por las fuerzas aristocráticas lideradas por Esparta. En esta época Abdera se convierte en un importante centro científico a partir de las relaciones económicas y políticas que se establecen entre la Tracia, el extremo norte de Grecia y Persia. En ella, además de Demócrito, se destacaron otros pensadores, tales como Protágoras —uno de los grandes sofistas de la vieja generación— e Hipócrates, eminente médico y naturalista de la Antigüedad.

Demócrito vivió aproximadamente del 460 al 370 a.n.e.; aunque la fecha de su nacimiento es discutida, casi todos los autores coinciden en que fue

[12] Editorial Progreso, Moscú, s.f., p. 131.

contemporáneo de Sócrates y de Protágoras. Con respecto a este último, existen razones para suponer que una de las principales tareas en el orden teórico e ideológico que se planteó Demócrito fue la refutación del relativismo gnoseológico de los sofistas de la vieja generación, a partir de la demostración de que la ciencia es posible, como conocimiento totalmente confiable.

Los datos sobre su vida resultan escasos y envueltos en tradiciones semilegendarias. Se conoce que procedente de una familia pudiente, utilizó la fortuna que le fue legada en la realización de viajes científicos por diversos territorios, entre los que se señalan Babilonia, Persia, India y Egipto. Al respecto, Marx señaló en su disertación *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, como uno de los rasgos fundamentales de la personalidad de Demócrito su insaciable anhelo de conocimiento, la amplitud de sus intereses científicos y el carácter abarcador de su actividad investigativa.

Los fundamentos del atomismo fueron elaborados esencialmente en contraposición a la metafísica de los eleatas. Estos habían afirmado la existencia del ser continuo e indivisible, negando el no-ser como realidad, lo que condujo en el plano físico a la negación de la existencia del vacío. Por su parte, los atomistas intentaron fundamentar teóricamente la existencia del **ser** y el **no-ser** como realidades, y consideraron al primero como el conjunto de **átomos o partículas materiales indivisibles,** existentes en número infinito en la base de todos los objetos y fenómenos de la naturaleza, y al segundo, también desde un punto de vista materialista, como espacio vacío real, existente tanto entre los cuerpos físicos, como entre los propios átomos.

De tal modo, ellos establecieron conscientemente la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, tomando como principio y punto de partida de tal distinción, el materialismo filosófico. La propia denominación de esta corriente proviene del postulado base de su filosofía, acerca de la existencia de partículas materiales indivisibles (átomos) en la base de todas las cosas. Cabría plantearse, entonces, la siguiente cuestión: ¿cómo pudo arribar Demócrito al concepto de átomo y cuál es la significación de este concepto?

Anteriormente se demostró cómo el desarrollo de la abstracción condujo en los marcos del naturalismo al abandono de las primeras representaciones del *arjé* como lo concreto-sensible y a la elaboración del concepto general del ser de los eleatas, el cual expresaba como identidad abstracta una relación de mediatez con respecto a la realidad perceptible por los sentidos.

La tarea central del atomismo consistió en superar las limitaciones fundamentales del eleatismo, en particular la negación del movimiento en los marcos de lo real.

Como se ha planteado, ya Anaxágoras y Empédocles se habían pronunciado contra esta tesis, asumiendo la tarea de fundamentar el carácter real del mundo sensorialmente perceptible y su movimiento, si bien conservando el postulado eleático acerca de la imposibilidad del surgimiento y la desaparición del ser. En tal sentido, Empédocles había elaborado su hipótesis acerca de los "cuatro elementos o raíces de las cosas", aludiendo a las fuerzas del "amor" y el "odio" como causa del movimiento en la realidad. Por su parte, Anaxágoras intentó resolver el problema, promulgando la hipótesis de la existencia de infinitas partículas materiales, pequeñísimas, pasivas por sí mismas, pero puestas en movimiento inicialmente, por el "Nous" o Inteli-

gencia universal, como fuerza motriz mecánica. Sin embargo, ninguno de ellos planteó la imposibilidad de subdivisión del ser; el postulado acerca del carácter indivisible de las partículas elementales de materia, es original de los atomistas y este constituiría la base de su física y de su filosofía materialista.

Con relación a la fundamentación atomista de la posibilidad del movimiento en la realidad, hay que señalar lo siguiente: los átomos por su pequeñez, resultan invisibles e imperceptibles por el hombre, los atomistas tuvieron que recurrir a determinadas analogías y observaciones, tales como la capacidad de contracción y dilatación de los cuerpos, lo cual sugería la idea de la existencia en su base de múltiples partículas separadas entre sí por un espacio vacío que posibilitara el movimiento.

Según Leucipo y Demócrito, los átomos existen en número infinito, idea que constituye la base para la explicación de la inagotabilidad y diversidad de los fenómenos observados en el mundo físico. La diversidad de formas atómicas posibilita la unión de las partículas en formaciones transitoriamente estables; de tal manera, los átomos al combinarse entre sí dan lugar a la multiplicidad de objetos y fenómenos que componen el universo. Estas partículas materiales e indivisibles están sometidas a un eterno movimiento, el cual proviene de la propia naturaleza interna del átomo, y se manifiesta en dos planos: como movimiento original —natural y espontáneo— y como movimiento derivado, resultado del choque entre los átomos. Como consecuencia del movimiento atómico, en la realidad sensorialmente perceptible ocurre el surgimiento y la desaparición de los objetos y fenómenos naturales. El doble proceso de combinación y disgregación atómicas, origina la vida y la muerte de los objetos y fenómenos que conforman la realidad.

Los átomos por sí mismos no se diferencian entre sí por su cualidad, sino solo con respecto a su forma, orden y posición. De tal modo "Demócrito considera las propiedades de los átomos tan solo en relación a la formación de las diferencias del mundo aparencial, mas no en relación al átomo mismo".[13]

De ello se infiere que Demócrito concibe los átomos como sustrato material que permanece constante en medio de las transformaciones y que constituye la base de las cualidades de los objetos, factor que lo llevará a incurrir en una de las limitaciones fundamentales del materialismo metafísico premarxista, a pesar de sus logros y aciertos en el terreno filosófico-naturalista.

En su búsqueda del fundamento estable y constante de la multiciplidad fenoménica, Demócrito había arribado a la idea de la existencia de los átomos y el vacío como realidad que permanece inalterable en sí misma, mientras que los objetos y fenómenos sensorialmente perceptibles, resultan formaciones temporales, sujetas al devenir y, por ende, transitorias.

Esta idea, trasladada al plano gnoseológico, provocó una distinción entre el conocimiento de lo estable (ciencia) y el conocimiento de lo transitorio (doxa). La primera de estas formas nos conduce —según Demócrito— al conocimiento de la esencia de la realidad. La razón, como nivel cognoscitivo superior, logra penetrar lo imperceptible, mediante la agudeza del

[13] C. Marx: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971, p. 88.

pensamiento humano, mientras que el conocimiento sensorial nos conduce a opiniones siempre cambiantes sobre las cualidades de los fenómenos u objetos. Sobre esto expresará:

> Dos son las formas eidéticas de conocimiento: uno el genuino; otro, el tenebroso, y pertenece en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro.
>
> Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver, ni oír, ni oler, ni gustar, si sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender.[14]

Así, para Demócrito, las cualidades que dependen de las propiedades y relaciones cuantificables de los cuerpos —tales como extensión, figura y otras— resultan objetivas o primarias, en tanto ellas son inherentes a los mismos, mientras que las cualidades como el sabor, olor, color, etc., por lo que dependen en mayor medida del sujeto que las capta, resultan secundarias o subjetivas. Esta distinción resultó una limitación de la gnoseología democritiana. Sin embargo, ello no significó en los marcos del atomismo una reducción de las cualidades a la subjetividad humana, en tanto Demócrito, lejos de devaluar lo sensorial a la manera parmenídea, intentó revalorizar los datos sensoriales, considerándolos como la fuente primaria —aunque insuficiente— del conocimiento. En tal sentido, su gnoseología tuvo como punto de partida el sensualismo materialista, lo cual se manifiesta particularmente en el siguiente fragmento:

> Leucipo y Demócrito llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo... Las sensaciones y el pensamiento nacen del llegar de las imágenes (eidolas) desde el exterior, porque a nadie, le sobreviene ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes.[15]

Los eleatas habían llegado a establecer un divorcio entre lo sensorial y lo racional. Para ellos, las percepciones sensoriales, por cuanto producen opinión inestable en los hombres, resultaban ilusorias y no verdaderas, tesis en la cual se apoyaría posteriormente el escepticismo, en su subestimación del papel de las sensaciones como fuente del conocimiento, e incluso, mucho antes, algunos sofistas como Protágoras, quien al reducir el conocimiento a las sensaciones, había arribado a un relativismo gnoseológico, expresado en su conocida frase: "El hombre es la medida de todas las cosas [...]".

Lo interesante y novedoso en el atomismo, desde el ángulo gnoseológico, es la relación que ellos establecen entre lo sensorial y lo racional. Desde su punto de vista, ambos niveles de conocimiento resultan peldaños progresivos en la comprensión de la realidad, por lo que el nivel racional constituye la continuación y profundización del conocimiento sensorial. En tal sentido, para ellos, la veracidad del conocimiento intelectual depende en gran medida de nuestras percepciones.

[14] Demócrito: "Fragmentos", en J. D. García Bacca: *Los presocráticos,* Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 353.

[15] Stobeo, IV, 233. Referido por R. Mondolfo: *El pensamiento antiguo,* T. I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 135.

La diferencia entre ambos niveles de conocimiento aparece tratada por Demócrito, en correspondencia con el carácter materialista de sus concepciones. Lo sensorial se diferencia de lo racional, no porque se oponga a este, sino en tanto su grado de penetración y profundización en la naturaleza de las cosas es menor con respecto al que logra la razón. "Opinión lo amargo, opinión lo dulce, opinión lo cálido, opinión el frío, opinión el color: solo los átomos y el vacío constituyen verdad".[16]

Tras la brecha abierta por Parménides al idealismo, al contraponer lo sensorial a lo racional, esta idea de Demócrito sobre la relación entre ambos niveles constituyó un momento importante en la explicación del conocimiento humano desde una perspectiva sensualista materialista. Sin embargo, este problema ofrecía dificultades insuperables por Demócrito y, en general, por el materialismo metafísico y contemplativo premarxista. Al concebir la percepción sensorial desde un punto de vista contemplativo y, por ende, pasivo, ellos no tuvieron la posibilidad de determinar cuáles de las propiedades sensorialmente percibidas por nosotros en los objetos y fenómenos pertenecen a su ser objetivo. Ello, unido al desconocimiento del papel de la práctica material en el conocimiento de la realidad, determinó que el materialismo atomista no pudiera explicar satisfactoriamente la relación existente entre lo sensorial y lo racional.

Es importante destacar el hecho de cómo concebían los atomistas la percepción sensorial, por cuanto en ello radica el carácter materialista de su sensualismo. En tal sentido, Demócrito plantea que las sensaciones que se producen en el sujeto son provocadas por la penetración de efluvios atómicos (eidolas o emanaciones) que provienen de los objetos externos a nosotros.

La gnoseología democritiana está estrechamente vinculada a su concepción del alma humana. Según Demócrito, el alma no posee una realidad sustancial propia, sino que al igual que los restantes fenómenos de la naturaleza se compone de átomos en movimiento, solo que estos átomos son redondos y más sutiles que los restantes, y constituyen el principio ígneo del cuerpo. De este hecho se desprende la idea de que el alma humana es tan mortal como el cuerpo. Este sería uno de los puntos más polémicos en el primer enfrentamiento consciente entre el idealismo y el materialismo en el siglo v a.n.e., en los marcos de la contraposición entre Platón y Demócrito.

Platón, creador del primer sistema filosófico idealista objetivo, sustentaría sus postulados sobre la base de la inmortalidad del alma, sustituyendo la distinción democritiana de lo corpóreo y lo incorpóreo, inspirada en su concepción materialista del mundo, por una suerte de dualismo que propugnará la existencia de una realidad ideal-sustancial, independiente y determinante con respecto al mundo sensible. Por ello, la teoría del alma democritiana, elaborada en correspondencia con su concepción del mundo atomista constituyó, a pesar de sus limitaciones, un importante punto de partida en la fundamentación del ateísmo antiguo.

Otro aspecto que merece atención es el tratamiento de Demócrito con relación a la necesidad y la casualidad. En su teoría, la necesidad adquiere un sentido físico y constituye el punto de partida para la explicación de todos los procesos de la naturaleza. Para Demócrito, la necesidad es la causa de todo cuanto acontece en el universo, lo que conlleva a la nega-

[16] Demócrito. Frag. 5. Referido por R. Mondolfo: Ob. Cit., p. 130.

ción de la casualidad como ausencia de causa. En el mundo no hay algo que surja sin causa, no existe nada casual: "Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas acaecen por una razón y por necesidad [...] Demócrito hace derivar de la necesidad todas las cosas de las que se sirve la naturaleza, omitiendo indicar el fin".[17]

Esta concepción del mundo, rigurosamente determinista, estuvo dirigida fundamentalmente contra el finalismo o teleologismo, como doctrina según la cual todo cuanto acontece en la naturaleza, existe a partir de un objetivo o fin determinado previamente. Si bien Demócrito niega la casualidad como ausencia de causa, la acepta en tanto negación del finalismo en la naturaleza inorgánica; es decir, ella es lo opuesto a la predeterminación. De este modo, el determinismo materialista de Demócrito desempeñó un importante papel en la lucha contra el teleologismo y el idealismo filosóficos.

La concepción del mundo democritiana significó, además, un importante paso de avance en la historia del ateísmo antiguo. Al señalar la mortalidad del alma, este pensador se pronunció contra la idea de la existencia de una vida ultraterrena, lo cual se expresa en el siguiente fragmento: "Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin".[18]

Demócrito sometió a fuerte crítica la religión tradicional, si bien esta no se manifestó de un modo consecuente. Según él, las ideas que sobre los dioses sustenta la religión popular han sido generadas por el miedo de los hombres hacia ciertos fenómenos naturales —tales como los relámpagos, truenos, rayos y eclipses de luna y de sol— ante los cuales se llenaron de espanto, creyendo a los dioses culpables de ello.

Además, negaba la eternidad de los dioses, lo cual se consideró en la antigüedad como particularmente incompatible con la religión y como doctrina sacrílega, que sería fuertemente censurada por los pensadores de la época.

Por otra parte, intentó proyectar su concepción del mundo atomista a todas las esferas del saber que constituyeron su objeto de investigación, por lo que también trató de brindar una explicación científico-naturalista sobre el origen de la idea de dios, partiendo de su teoría de las emanaciones. Según su punto de vista, en el aire se concentra una gran cantidad de átomos esféricos ígneos, los que al unirse entre sí, provocan en los hombres imágenes que ellos han identificado con dioses. La existencia de estos "agregados atómicos especiales" es duradera, aunque no eterna. Sus imágenes —según Demócrito— son semejantes a los seres humanos, y al proyectarse sobre ellos, actúan favorable o desfavorablemente; dicha acción se hace posible por los efluvios que se desprenden de estas formaciones, idea que condujo a Demócrito a la creencia en los milagros, en los sueños proféticos, etc., en tanto para él, en el espacio vacío existía una multitud de imágenes demoniacas capaces de actuar sobre los hombres y susceptibles a la acción del hombre sobre ellas.

En la crítica de Demócrito a la religión tradicional se combinan elementos del racionalismo con algunas reminiscencias de las ideas mágicas que en él

[17] Aristóteles: "De gener. animal", V, 8,789. Citado por R. Mondolfo: Ibid., p. 131.
[18] Demócrito: "Fragmentos", en J. D. García Bacca, Ob. Cit., p. 377.

habían subsistido. Sin embargo, estas ideas no tuvieron como fundamento la voluntad divina, ni la creencia en los poderes de fuerzas sobrenaturales. Por el contrario, sus concepciones sobre los dioses fueron elaboradas, en última instancia, sobre conjeturas científicas, en tanto constituyeron el resultado de su intento de brindar una explicación del problema, partiendo del postulado base de su filosofía: la estructura atómica de la materia como fundamento de todo cuanto acontece en el universo.

La filosofía de Demócrito conformó todo un sistema, que abarcó múltiples aspectos, además de los ya referidos. Desdichadamente se conservan escasos e inconexos fragmentos de su obra escrita, pero suficientes para mostrarnos algunas de sus concepciones éticas, pedagógicas y políticas, así como el carácter multifacético de su pensamiento.

La problemática ético-político-antropológica

Con Demócrito quedaría definitivamente resuelta la polémica Heráclito-Parménides de la manera más consecuente posible, en el marco del pensamiento cosmológico de los naturalistas, al tiempo que dicha problemática daría paso a nuevos problemas condicionados por importantes cambios histórico-sociales, que determinarían la nueva orientación del filosofar y la preeminencia de una nueva problemática ético-político-antropológica, a la cual responderán los Sofistas y Sócrates, en el marco del siglo v a.n.e. y, sobre todo, bajo el gobierno democrático-esclavista de Pericles en Atenas.

Cierto es que la sofística no constituyó una escuela o corriente de carácter estrictamente filosófico, sino más bien se manifestó como un movimiento de carácter educativo, cultural e ideológico, vinculado al florecimiento de la democracia-esclavista en Atenas y otras ciudades-Estados, cuya función social de primer orden, estaría determinada por la necesidad de ajustar al ciudadano a las nuevas normas y valores que desde un punto de vista ético y político, debían ser defendidas para consolidar los ideales de esa naciente democracia, en el marco de la sociedad esclavista griega.

Uno de sus más genuinos exponentes, Protágoras de Abdera (480-410 a.n.e.) expresaría esta nueva orientación del filosofar, en su conocida máxima: "El hombre es la medida de todas las cosas...", al destacar el papel político activo del ciudadano en la polis y ubicar al hombre como centro de los problemas a debatir, lo que determinará que en lo adelante, los temas en torno al cosmos y su devenir, pasarán a ocupar un lugar secundario.

Estos sofistas o "maestros de sabiduría" se plantearon el problema de la virtud y la posibilidad teórica de enseñarla, de acuerdo con los nuevos postulados democráticos, si bien es cierto que sus intereses eran más prácticos que teóricos. En el caso de Protágoras, la enseñanza de las artes de la oratoria, principalmente la retórica (arte de convencer) y la erística (arte de refutar) por una parte, y la reducción del conocimiento a doxa o conocimiento sensorial, por otra, lo llevarían a extraer conclusiones filosóficas que apuntaban a un criterio práctico-utilitario de la verdad y a una comprensión relativista y subjetivista del conocimiento.

En franca oposición con las concepciones de los sofistas, sobre todo en cuanto al problema del conocimiento y el problema de la virtud, se destaca la personalidad de Sócrates de Atenas (470-399 a.n.e.), en el contexto de la problemática ético-político-antropológica, figura que marcará nuevas pautas

en el quehacer filosófico de la antigüedad y se caracterizará por la defensa de las normas y los valores de la aristocracia esclavista ateniense.

El hombre es, para Sócrates, efectivamente, el punto de partida de la investigación filosófica, pero la virtud, en tanto ciencia, no puede ser enseñada ni aprendida. Antes bien, se nace con ella.

Solo la introspección del alma consigo misma, puede conducirnos a la comprensión de la verdad. La máxima socrática: "Conócete a ti mismo", de inspiración religiosa, expresa la "ironía" o autorreconocimiento de la ignorancia ("solo sé que no sé nada"), como fase preliminar, necesaria y preparatoria del método que, adecuadamente aplicado por el maestro, conducirá al discípulo, del desconocimiento o falso conocimiento, hasta el descubrimiento doloroso de los conceptos que se logran definir a través de la inducción, por medio de la Mayéutica, concebida por Sócrates, como el arte de hacer parir ideas al alma humana.

En tal sentido, la función del "maestro" no es la de transmitir conocimiento, sino aplicar un método adecuado para lograr que desde el interior del alma del discípulo, broten o afloren las definiciones que expresen el contenido de los conceptos o valores absolutos, los cuales de manera innata reposan en el interior del alma humana y, el maestro, mediante el diálogo inteligente, logra extraer.

Esta orientación eminentemente ética del pensamiento socrático, tras la muerte del "maestro", sería continuada y defendida, tanto por su discípulo mayor (Platón), como por las llamadas escuelas socráticas menores (cirenaica, cínica y megárica).

La influencia de Sócrates en la filosofía posterior fue inmensa y ha generado en la historia de la filosofía, las más vivas y sugestivas polémicas.

Werner Jaeger, destacado especialista en la cultura griega, ofrece su apreciación de la manera siguiente:

> Sócrates es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos [...] Sócrates se convierte en guía de toda la Ilustración y la filosofía modernas: en el apóstol de la libertad moral, sustraído a todo dogma y a toda tradición, sin más gobierno que el de su propia persona y obediente sólo a los dictados de la voz interior de su conciencia; es el evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser.[19]
>
> Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia del Occidente.[20]

Por su parte, el historiador de la filosofía Rodolfo Mondolfo, al referirse a la influencia histórica y la perennidad de Sócrates, en su excelente monografía dedicada a esta figura, señalaba:

> Aún entre los grandes filósofos que confiaron a celebradas obras escritas la transmisión de su pensamiento a la posteridad, hay muy po-

[19] Werner Jaeger: *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega,* T. I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 389.

[20] Idem.

cos cuya influencia histórica haya superado o igualado la de Sócrates, que no dejó nada escrito [...]

La expansión de la influencia de Sócrates empieza durante su vida, pero se intensifica después de su muerte. Toda la filosofía griega posterior está dominada por su influjo [...]

Cierto es que las escuelas socráticas se orientan en direcciones distintas y en parte opuestas, pero todas proceden de la concepción socrática de la filosofía como camino de vida y de su preocupación, tanto por el ideal del sabio —ideal concretado en la autoconciencia y en el autodominio espiritual— como por un conocimiento de la verdad vinculado al ejercicio de la virtud y del bien.[21]

La problemática lógico-ontológica. Los grandes sistemas idealistas

El nuevo enfoque del filosofar y del papel del maestro de filosofía en Sócrates, entre otros factores, conducirán al pensamiento antiguo hacia los grandes sistemas filosóficos de los siglos V y IV a.n.e. —Platón y Aristóteles— y a la creación de las grandes escuelas filosóficas fundadas por ellos: La Academia y El Liceo, respectivamente.

Hijo de Aristón y Perictiona, nace Platón de Atenas (427-347 a.n.e.) en el seno de una de las familias pertenecientes a la más rancia aristocracia esclavista ateniense, descendiente de la familia del rey Codro. Recibió una esmerada educación durante su niñez y juventud, y en su sistema se aprecian las más variadas influencias filosóficas, que van desde el pitagorismo, pasando por la dialéctica heraclitiana (recibida sobre todo a través de Crátilo, discípulo del filósofo de Efeso) y la teoría del ser parmenídeo, hasta llegar a Sócrates, de quien llegó a ser su más destacado discípulo y bajo cuya influencia permanecería desde los 20 años hasta la muerte del maestro, en el 399 a.n.e.

La condena a muerte de Sócrates por un tribunal democrático ateniense fue un hecho que conmocionó a Platón y determinó de manera definitiva su orientación filosófica hacia la priorización del ideario ético-político en su sistema, por una parte, y por otra, hacia la elaboración de una vasta literatura filosófica, compuesta fundamentalmente por diálogos, en los cuales intentó perpetuar la memoria del maestro y rendirle singular tributo, lo que explica que en su mayoría, aparezca Sócrates como el principal interlocutor y expositor de su propia teoría y de la filosofía platónica, cuestión que en no pocas ocasiones ha traído dificultades a doxógrafos y estudiosos del pensamiento platónico, a la hora de establecer un ordenamiento o clasificación de sus obras.

Tras la muerte de Sócrates, Platón realizó diversos viajes, primero a Megara, y luego, sucesivamente, a Egipto, Cirene, el sur de Italia y Sicilia. En esta última conoció a Dión (cuñado de Dionisio I, tirano de Siracusa), quien convenció al filósofo para que intentara llevar a la práctica su ideario político en dicha ciudad, lo que ocurriría en tres ocasiones (388, 367 y 361 a.n.e.) que culminarían en un rotundo fracaso.

[21] R. Mondolfo: *Sócrates,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, s.f., p. 54.

Tras el primer intento fallido en el 388 a.n.e., Platón tuvo que huir de Siracusa y retorna a Atenas, donde funda en el 387 a.n.e. La Academia, que llegaría a convertirse en una de las más importantes e influyentes escuelas filosóficas de la Antigüedad, y cuya existencia se extendería durante siglos hasta el año 529 de n.e.

Tras el segundo y tercer intentos fallidos de concretar en la práctica sus concepciones políticas en Siracusa, Platón permanecería ya en Atenas de manera continua desde el 360 a.n.e. dedicado casi de manera absoluta a sus actividades en la escuela que dirigía.

La obra escrita de Platón nos ha llegado casi íntegramente y constituye un magnífico ejemplo de vinculación indisoluble entre filosofía y literatura, por su belleza y estilo. Escrita casi toda en forma de diálogo, con pocas excepciones (entre las que pueden citarse la *Apología de Sócrates* y algunas cartas conservadas) va mostrando de manera progresiva cómo fue evolucionando el ideario del filósofo, desde su juventud (muy cercano a Sócrates todavía), hasta llegar a su total madurez (etapa en que elabora su ontología, su gnoseología y su ideario ético-político propio, también conocida como fase clásica del platonismo) y una última etapa en la que, a partir de diversas críticas recibidas, a veces de sus más destacados discípulos, Platón, ya anciano, entra en una fase crítica de su propia teoría, todo lo cual quedaría registrado en sus últimos diálogos.

En general, la obra escrita de Platón suele ser dividida, al igual que su vida, en cuatro etapas, bastante bien delimitadas entre sí.

1. Etapa socrática: *Apología de Sócrates, Ión, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis, Cármides, Eutifrón.*
2. Etapa de transición: *Gorgias, Menón, Eutidemo, Hipias Menor, Crátilo, Hipias Mayor, Menéxeno.*
3. Etapa de madurez: *Banquete, Fedón, República, Fedro.*
4. Etapa de vejez: *Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Epínomis.*

A lo largo de esta extensa obra se puede apreciar que con Platón la filosofía se estructurará de manera sistémica, al tratar múltiples problemas de la más variada índole, que pudieran sintetizarse en tres elementos fundamentales: ontología, gnoseología y pensamiento ético-político.

A continuación se expondrán las más importantes ideas del filósofo en su etapa clásica, con el fin de caracterizar sintéticamente, y a grandes rasgos, su sistema filosófico, no sin antes aclarar que el análisis de la obra de Platón ha presentado a doxógrafos e investigadores del pensamiento antiguo grandes complejidades, fundamentalmente a partir de dos factores.

En primer lugar está el hecho de que Platón, como homenaje póstumo a su maestro, eligiera a Sócrates como principal interlocutor en la mayoría de sus diálogos. Este elemento ha ofrecido no pocos problemas a los especialistas, por cuanto hace difícil deslindar el pensamiento platónico del socrático, sobre todo en las dos primeras etapas.

En segundo lugar la incorporación de elementos mitológicos y de ficción en su discurso filosófico, que junto a la utilización de una depurada técnica literaria, aplicada con gran maestría, se combinan en una casi perfecta mezcla de ficción y realidad, mito y filosofía, hecho que si bien, por una parte acrecienta la complejidad de la comprensión de su discurso, por otra,

determinará el carácter atractivo y cautivante de su obra, cuya lectura, aún en nuestros días, ofrece singular placer a los amantes de la filosofía.

Se puede añadir un tercer factor, que es la imbricación de todos los elementos de su sistema, los cuales, lejos de aparecer expuestos como una sumatoria de partes aisladas e inconexas entre sí (independientemente de que existen muchos diálogos dedicados a un tema específico), aparecen magistralmente expuestos, a partir de una casi perfecta y armónica combinación de aspectos de su ontología, gnoseología, psicología, ética, política, estética, pedagogía, cosmología, etc. He aquí uno de sus más grandes méritos y a la vez, una de las mayores dificultades para su estudio, que, por todo lo expuesto, no permite quedarse en el análisis epidérmico de su obra, sino que requiere gran profundidad para lograr una aproximación integral a su pensamiento.

De todos los elementos que integran su sistema merecen especial atención los que conforman su ontología, su gnoseología y su ideario ético-político. Estos tres elementos constituyen la columna vertebral de su sistema y, entre ellos, la ontología cumplirá la función crucial de servir de eje central a toda su teoría, si bien el objetivo último del filosofar platónico manifiesta un carácter eminentemente político. Este aspecto resulta imprescindible para comprender íntegramente el pensamiento platónico y en especial, el de su etapa clásica.

La ontología platónica se expone a partir de la **teoría de las ideas.** Dicha teoría, contentiva de múltiples aspectos, descansa a su vez en una idea clave que aparecerá de manera reiterada y de diversos modos planteada, a lo largo de todo el pensamiento platónico: la realidad que circunda al hombre y que nos muestran los sentidos es un imperfecto reflejo de una realidad trascendente e inteligible, que resulta para Platón la única realidad verdaderamente existente, la cual está conformada por ideas puras, que condicionan, posibilitan y determinan la existencia del conjunto de fenómenos y objetos que integran la naturaleza.

Esas ideas constituyen el ser de la realidad, son perfectas, inmutables, eternas y se presentan como los modelos o arquetipos que posibilitan la existencia de la realidad natural, la cual está sujeta al devenir y, por ende, al surgimiento y la desaparición de los objetos y fenómenos que la constituyen. De este modo la teoría de las ideas determinará el carácter **idealista objetivo** de la respuesta que ofrece Platón ante el problema fundamental de la filosofía.

A partir de este planteamiento ontológico, Platón se ve en la necesidad de estructurar una gnoseología coherente y que explique de manera consecuente (en el marco de su sistema filosófico) cómo el hombre puede, por medio de la razón, elevarse desde el punto de vista cognoscitivo, desde lo sensible hasta lo inteligible, para lograr el conocimiento de las ideas, es decir, la aprehensión de las mismas.

Para explicar cómo es posible el conocimiento, en cuanto ciencia o racionalidad, Platón utilizará una serie de alegorías, entre las cuales se destaca la **alegoría de la caverna**,[22] mediante la cual explicará que el conocimiento sensorial (doxa u opinión), como conocimiento de lo material, sensible, imperfecto y perecedero, no es verdadero conocimiento, sino que constituye solo un estímulo para que el alma humana, esencialmente racional, recuerde

[22] Para conocer esta alegoría, consultar Platón: *La República*.

mediante un proceso dialéctico ascendente y descendente, lo que esta ya sabía y había olvidado al nacer el hombre (teoría de la **anámnesis o reminiscencia)**, ya que para Platón el alma humana es inmortal y al morir el cuerpo del hombre, esta se separa y se eleva hasta la región de lo inteligible, para lograr la aprehensión y el auténtico conocimiento de esa realidad trascendente e ideal.

Constatar que la aprehensión de las ideas es sinónimo de auténtico conocimiento, y que los datos que nos aporta el nivel sensorial no reflejan lo verdaderamente existente, resulta así para Platón equivalente a la alegoría del esclavo, que ha permanecido en el interior de una caverna oscura junto a otros y logra al fin liberarse, salir al exterior de la caverna y percibir los objetos mismos y no sus sombras.

Esta idea de carácter gnoseológico se imbrica indisolublemente con una idea esencial de su teoría ético-política, ya que al enfatizar que el esclavo que logró liberarse y salir de la caverna, debe retornar al interior de la misma para explicarle al resto de sus compañeros de cautiverio lo que vio, y mostrarles la diferencia entre verdad (ciencia) y opinión (doxa), Platón deja plasmada claramente la misión del filósofo dentro del Estado y su responsabilidad en relación con la educación del ciudadano.

Es por esto que la teoría política de Platón, indisolublemente ligada a su ética y a otros elementos de su sistema, propone que la misión del filósofo es lograr la justicia en el Estado, cuestión a la que está dedicado su diálogo *La República*. Esta obra, en el conjunto de sus escritos, reviste especial significación y en ella se conjugan, quizás como en ninguna otra, todos los elementos que conforman su sistema, logrando total armonía y complementación.

Para Platón *el Estado constituye una imagen-reflejo ampliada del alma humana.* De suerte que si se cumple la justicia a nivel individual en cada ciudadano del Estado, el conjunto de todos ellos garantizará que se cumpla la justicia en el Estado, siempre y cuando todos sus miembros dejen el mando a los filósofos, dotados de un alma cualitativamente superior y de aptitudes innatas que garanticen un buen gobierno.

De tal modo, según Platón, el alma humana se compone de tres partes bien diferenciadas entre sí: racional, irascible y concupiscible. La primera se explica por sí misma y debe garantizar a nivel individual que en el alma prevalezca la razón sobre las partes restantes, la segunda está asociada al valor, y la tercera es la parte inferior, por estar estrechamente relacionada con los apetitos sexuales y alimentarios del hombre.

En correspondencia con esto, existen para el filósofo tres tipos de alma, que pueden ser diferenciadas, así como pueden ser distinguidos determinados metales, unos de otros, tales como el oro, la plata y el bronce. Asimismo, según Platón, para que un Estado sea justo, deben existir tres estamentos sociales, cada uno de los cuales debe cumplir una función dentro del mismo:

1. *Los filósofos o gobernantes,* cuya función ha de ser gobernar, educar y velar porque se cumpla el ideal de justicia dentro del Estado, garantizando, sobre todo, que cada estamento cumpla estrictamente la función social que le corresponde y no otra.
2. *Los guerreros o custodios* constituyen un estamento auxiliar de los gobernantes y cuya función radica en defender al Estado de sus enemigos externos e internos.

3. *Campesinos, artesanos, comerciantes,* etc., que garantizan la producción, comercio y reproducción de los bienes materiales que necesita el Estado.

En correspondencia con esto, los gobernantes están dotados de alma de oro y son dueños de la **sabiduría**, los guerreros poseen alma de plata y se destacan por la **valentía** y, por último, los pertenecientes al tercer estamento social poseen alma de bronce y deben mantener como virtud la **prudencia.**

Como puede apreciarse, la teoría política de Platón es inseparable de su teoría del alma, así como de las restantes partes de su sistema (ontología, gnoseología, ética, pedagogía, etc., y constituye una defensa de las normas y valores de la aristocracia esclavista de su época.

La influencia de Platón en la filosofía de la antigua Grecia, y en general, en el mundo occidental fue inmensa, pero sobre todo, se puede apreciar especialmente en quien fuera su discípulo más destacado: Aristóteles.

Aristóteles de Estagira (384-322 a.n.e.) ha sido reconocido como la mente más universal en el contexto de la filosofía griega antigua.

En la obra escrita de Aristóteles se distinguen dos períodos: el de las obras de juventud, compuesta fundamentalmente por discursos dedicados al gran público, y el de las obras de madurez, de carácter esotérico y dirigidas específicamente a los iniciados del Liceo.

Entre las obras de juventud se destacan *Eudemo, Diálogo sobre la inmortalidad del alma, Protéptico* y *Sobre la filosofía o sobre el bien*. En esta última obra quedaría registrada su crítica a la teoría de las ideas de Platón, y a la vez, ella marcaría su ruptura definitiva con el platonismo, al cual había estado adscrito.

Pertenecen a su etapa de madurez *Órganon, Retórica, Poética, Metafísica, Física, Política, Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco* y *Constitución de Atenas*, entre otras.

El pensamiento de Aristóteles constituye un compendio del saber alcanzado por la filosofía y el conocimiento científico-particular en la Grecia antigua. Este pensador vivirá en los inicios del helenismo, lo cual le permitirá establecer tempranamente una clasificación de las ciencias, a partir de las categorías de **posibilidad y necesidad.** De este modo, clasificará las ciencias en dos grandes grupos: **Ciencias de lo posible** y **Ciencias de lo necesario.**

Dentro de las **Ciencias de lo posible** distingue dos grupos: las *Ciencias Prácticas* (aquellas que se ocupan del mejoramiento de la conducta humana), tales como la ética y la política, y las *Ciencias Productivas* (referidas a las producciones humanas), tales como la retórica, la poética, etcétera.

Por su parte, las **Ciencias de lo necesario** serán definidas por Aristóteles como aquellas que tienen por objeto *lo que necesariamente es* y son tres: la matemática, la física y la filosofía primera (metafísica).

La metafísica se ocupa del estudio del ser en tanto ser y es, por su propia naturaleza, la ciencia por excelencia, es decir, la forma de saber más teórica, abstracta y especulativa.

> Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto es ser y sus propiedades accidentales. Esta ciencia no se identifica con ninguna de las que hablan parcialmente del ser, porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con universalidad. Estas otras ciencias, por

> el contrario, amputando una parte del ser, estudian tan solo sus accidentes, como hacen, por ejemplo, las ciencias matemáticas [...].[23]

La teoría aristotélica de la sustancia estará precedida por la crítica que hace Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón. En esta crítica, el estagirita argumenta que la única realidad existente, y por ende, objeto de nuestro conocimiento, es la naturaleza, y que Platón, al admitir como verdadera una realidad que trasciende a la naturaleza (mundo ideal), no ha hecho más que duplicar el número de objetos que requieren explicación.

En otras palabras, según Aristóteles, no existe realidad alguna, que trascienda la naturaleza. Antes bien, *solo existen fenómenos naturales o sínolos*, en los cuales está presente la esencia que los define o determina, por lo que resulta inadmisible la idea platónica de separar la esencia del fenómeno.

> …En cuanto a los que consideran como causas las ideas, primero hay que observar que al querer hallar las causas de los seres han creado otros tantos seres, iguales en número a los del mundo sensible [...] Pues el número de las ideas es casi igual o poco menor que el de los seres de los cuales partieron y cuyas causas pretenden sistematizar, ya que cada cosa tiene algún homónimo y, fuera de las esencias, también lo tienen aquellos seres cuya muchedumbre queda comprendida bajo la unidad de una noción única, tanto en las cosas sensibles como en las sempiternas.
>
> Además, de cuantos argumentos se dan para probar la existencia de las ideas, ni uno solo consigue hacernos esta realidad evidente.[24]

En esta crítica se aprecia el sentido naturalista de la filosofía de Aristóteles y a partir de ella se explica, cómo a pesar de la inclinación de su pensamiento hacia el idealismo objetivo, su filosofía ofrece importantes elementos naturalistas, y por ende, materialistas. Al respecto, Lenin señaló: "Cuando un idealista critica los cimientos del idealismo de otro idealista, el materialismo siempre sale ganando".[25]

Esta afirmación de Lenin se demuestra en los presupuestos de partida de la ontología aristotélica, en la que el pensador afirma que la sustancia es una, si bien posee un doble carácter, por cuanto se manifiesta como *sustancia primera o ser de la esencia* (acepción ontológica de la sustancia) y como *sustancia segunda o esencia del ser* (acepción lógica de la sustancia).

Como **ser de la esencia**, la sustancia es el sujeto que no puede ser predicado de algo, es decir, *el fenómeno o sínolo, resultado de la unión indisoluble entre la forma y la materia***,** como elementos constitutivos de todo fenómeno, donde *la forma es lo primario, determinante y condicionante y la materia es lo secundario, indeterminado y condicionado*. En este caso, estamos en presencia de la acepción ontológica de la sustancia.

Por su parte, como **esencia del ser**, la sustancia es el ser que puede tener carácter propio y es separable de otro sujeto; es decir, la forma y la especie de cada ser. Se trata de la forma o esencia, separable del fenómeno solo en relación con el conocimiento y por tanto esta se presenta como la acepción

[23] Aristóteles: "Metafísica", Libro IV, Cap. 1, en *Obras,* Editorial Aguilar, Madrid, 1973, p. 943.
[24] Aristóteles: "Metafísica", Libro I, Cap. 9, en Ob. Cit., p. 924.
[25] V. I. Lenin: *Cuadernos filosóficos*, Editora Política, La Habana, 1964, p. 275.

lógica de la sustancia. "Es, pues, posible aplicar la palabra sustancia en dos sentidos: o bien designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún otro ser, o bien el ser que puede tener carácter propio y es separable de otro sujeto, es decir, la forma y la especie de cada ser".[26]

En su visión naturalista de la realidad, Aristóteles concibe la naturaleza como conjunto de seres sujetos a constante devenir. El movimiento se define como el *paso de la potencia al acto,* de la posibilidad a la realidad. Al mismo tiempo, Aristóteles entiende que en el movimiento, intervienen cuatro causas, a saber: material, formal, eficiente y final.

De tal modo, la naturaleza se manifiesta como una suerte de estructura piramidal, en la que de manera ascendente se observan los distintos niveles que la componen: mineral, vegetal, animal, hombres, astros, hasta llegar a la forma pura, forma de las formas o Dios, como primer motor inmóvil.

Desde este punto de vista, todo en la naturaleza tiende en su movimiento a alcanzar un fin, la perfección de la forma de las formas. Así, el movimiento para Aristóteles tiene un carácter teleológico (finalista) y antropomórfico.

Por otra parte, es necesario destacar que Aristóteles fue el creador de la Lógica, entendida como órgano o instrumento para la estructuración adecuada del pensar puro. De ahí que todos sus tratados sobre Lógica, fueran agrupados bajo el nombre de *Órganon.*

Merece especial atención, en el estudio de la lógica aristotélica, su análisis sobre las "categorías", en tanto determinaciones reales del ser. Sobre esto, expresa:

> Cada una de las palabras o expresiones independientes o sin combinar con otras significan de suyo, una de las siguientes cosas: el qué (la sustancia), la magnitud (cantidad), qué clase de cosa es (cualidad), con qué se relaciona (relación), dónde está (lugar), cuándo (tiempo), en qué actitud está (posición, hábito), cuáles son sus circunstancias (estado, hábito, condición), su actividad (acción), su pasividad (pasión).[27]

Por otra parte, resulta significativa (sobre todo por su repercusión ulterior en el contexto de la filosofía medieval) su doctrina sobre el silogismo, como forma de razonamiento deductivo, que parte de dos proposiciones o premisas, de las cuales se deriva una tercera proposición conclusiva, la cual aporta un nuevo nexo de predicación. Según palabras de Aristóteles:

> Un silogismo es un conjunto de palabras o locuciones en el que, al hacerse determinadas asumpciones, se sigue necesariamente, del hecho de haberse verificado de tal manera determinada las asumpciones, una cosa distinta de la que se había tomado. Por la expresión del hecho de haberse verificado de tal manera determinada las asumpciones, quiero decir que es por causa de ello que se sigue la conclusión, y con esto significo que no hay necesidad de ningún otro término para hacer que la conclusión sea necesaria.[28]

[26] Aristóteles: "Metafísica", Libro V, Cap. 8, en Ob. Cit., p. 966.
[27] Aristóteles: "Tratados de lógica, Categorías", Cap. 1, en Ob. Cit., p. 232.
[28] Aristóteles: "Tratados de lógica, Analítica Primera", Libro Primero, Cap. 1, en Ob. Cit., p. 276.

Respecto a la teoría del alma aristotélica, es necesario señalar que para el pensador estagirita, conocer es privativo del hombre, de su alma, la cual se manifiesta como la forma del cuerpo, poseedora de automovimiento. Esto, en cuanto al alma humana. Pero es que el alma no resulta privativa del hombre, sino que ella se manifiesta como principio vital que proporciona automovimiento a todo ser vivo en la naturaleza: plantas, animales y hombres.

Desde esta perspectiva, el alma asume tres funciones, cada una de las cuales tiene su propia especificidad:

1. *Nutritiva o vegetativa:* se relaciona con la nutrición, crecimiento y reproducción de los seres vivos.
2. *Sensitiva:* incluye las facultades de la función vegetativa y aporta las percepciones sensibles, las facultades inferiores y el movimiento local.
3. *La facultad racional:* integra las anteriores, es propia del hombre y es lo que hace de este un ser racional por excelencia.

La especificidad del hombre es, por tanto, su racionalidad.

En el alma humana se combinan las tres funciones, y por medio de ellas, el hombre vive, siente y piensa.

Esta orientación naturalista de Aristóteles en relación con el alma, va a determinar, en gran medida, las especificidades de su gnoseología, bien distante de la platónica. Así, Aristóteles manifestará el problema del conocimiento, desde las perspectivas del sensualismo materialista.

Como punto de ida sostiene que el conocimiento humano encuentra su objeto, no en una realidad trascendente, sino en la propia naturaleza como conjunto de fenómenos cualitativamente diversos. El conocimiento no implica una búsqueda introspectiva a la manera socrática, ni un proceso de anámnesis o reminiscencia al estilo platónico, sino todo lo contrario, ha de dirigirse al mundo natural que rodea al hombre.

El alma humana al nacer el hombre es como una *tabula rasa* o tabla lisa que, paulatinamente se va llenando de imágenes de la realidad, que quedan registradas o grabadas en nuestra mente. Estas imágenes, según Aristóteles, se asemejan a la huella que deja un anillo de oro al ser presionado contra un trozo de cera; queda la huella del anillo, más no el oro mismo.

De este modo, la experiencia sensible es la fuente primaria y el origen del conocimiento humano, y gracias a ella, llegan a nuestra mente las imágenes de los objetos que existen independientemente de nuestra conciencia. Todos los seres humanos están dotados de órganos sensoriales. Si falta un sentido, faltarán también las correspondientes percepciones. Los órganos sensoriales nos proporcionan conocimiento seguro y válido, en su propio campo de acción.

Mediante las sensaciones el alma percibe las formas sensibles sin la materia. El conocimiento sensible abarca cinco sentidos, potencias o facultades: vista, olfato, oído, gusto y tacto. Los datos sensoriales son reunidos y ofrecidos a la razón mediante el sentido o sensibilidad común. Dichos contenidos no desaparecen al cesar la excitación sensorial, sino que perduran en la memoria. Cuando se sucede un cierto número de representaciones similares en nuestra memoria, se forman representaciones de mayor universalidad.

Para que exista ciencia de lo universal es necesario un nivel de conocimiento superior que complemente al conocimiento sensible, y es este el conocimiento racional, mediante el cual, por un proceso de abstracción propio del entendimiento humano, se llega al conocimiento de las especies o formas inteligibles, universales. Es aquí donde el concepto aflora, brota, en virtud de la intuición racional, que supone una cierta creatividad o actividad del entendimiento humano.

El conocimiento científico trabaja sobre la base de conceptos, juicios y razonamientos, pilares de la lógica aristotélica. El concepto tiene una connotación lógica; es un término que encierra una significación universal, pues comprende lo permanente y necesario, lo esencial. Sobre la base del concepto se forma el juicio, el cual diferencia lo verdadero de lo falso. Según Aristóteles *el concepto muestra solamente lo que algo es, pero el juicio científico nos dice qué notas de realidad se hallan en un objeto*. Es así que el juicio encuentra su valor, su fundamento, a partir de la realidad, el ser se organiza y regula a partir de nexos internos; descubrirlos es tarea del juicio científico, el cual nos conduce a la verdad, por medio de la cual se evidencia la objetividad de lo real.

Para Aristóteles, la verdad tiene un carácter objetivo, en tanto reproduce la realidad objetiva; pero esta verdad no es captada por el filósofo en toda su multilateralidad, debido a que ella, de manera absoluta, es o no es; es decir, no admite contradicción. La realidad es tomada, de este modo, de manera estática en su reproducción conceptual.

Respecto a la Ética de Aristóteles, existen cuatro tratados que analizan esta ciencia práctica, clasificada dentro de las ciencias de lo posible. Ellos son: *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Gran Ética* y *De las virtudes y los vicios*. A pesar de sus diferencias, ellos en su conjunto representan la concepción aristotélica sobre la ciencia que regula la conducta humana y parten, en lo esencial de presupuestos teóricos comunes.

En primer lugar, encontramos que para Aristóteles la moral es, una técnica, un arte, un quehacer práctico. Y de hecho, constituye una parte integrante de la política, por cuanto es base y principio de la política. Como ciencia de las acciones humanas del individuo, la ética estará orientada a la felicidad, como el bien supremo de la vida humana y se presenta en tres niveles:

1. Ciencia que orienta las acciones humanas individuales al bien (ética).
2. Ciencia que orienta la organización familiar al bien (economía).
3. Ciencia que orienta la organización estatal al bien (política).

Estos tres niveles se complementan como un todo orgánico, por cuanto para Aristóteles el hombre es un animal político, con una tendencia natural a vivir en colectividad.

El fin supremo al que aspira el hombre es la felicidad, entendida como el recto ejercicio de las funciones propias de la naturaleza moral e intelectual del hombre. Por tal razón, al decir de Aristóteles: *la verdadera felicidad consiste en hacer el bien.*

Si la actividad racional es lo que distingue al hombre del resto de los animales, en ella radica el bien supremo del hombre y en ella encontrará este la felicidad. El mayor bien del hombre es la sabiduría; el mayor mal la ignorancia. De tal modo, para Aristóteles: *hay la misma diferencia entre un sabio y un ignorante que entre un hombre vivo y un cadáver.*

Por otra parte, define la virtud como "...una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto".[29]

Se trata de la prudencia-sabiduría, que implica y abarca las demás virtudes. Ninguna de las virtudes éticas se encuentra en los hombres de modo natural. Antes bien, la virtud nace de un hábito o costumbre: *La excelencia moral es el resultado del hábito. Nos volvemos justos realizando actos de justicia; templados, realizando actos de templanza; valientes, realizando actos de valentía.*

En cuanto al Estado, es definido por Aristóteles como *una asociación política, cuya aspiración es el bien común:*

> Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien [...]. Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y esa es la comunidad llamada el Estado, la asociación política.[30]

Asimismo, Aristóteles aborda el problema del surgimiento del Estado:

> En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo. Así, pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión entre el varón y la hembra para la continuidad de la especie [...]
>
> Por otra parte, la comunidad primaria, constituida por varias familias para satisfacción de las necesidades meramente cotidianas es el pueblo [...]
>
> Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-Estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-Estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades [...].[31]

La problemática ética. La filosofía helenística y el ocaso del pensamiento antiguo

Si el siglo v a.n.e. fue testigo de importantes cambios histórico-sociales que condicionaron un nuevo enfoque del filosofar, un reforzamiento del papel del maestro de filosofía, propuesto por Sócrates, y una nueva orientación en la problemática filosófica, que determinaría su carácter ético-

[29] Aristóteles: "Ética Nicomaquea", Libro II, Cap. 6, en Ob. Cit., p. 1 190.
[30] Aristóteles: "Política", Libro I, Cap. 1, en Ob. Cit., p. 1 411.
[31] Ibid., pp. 1 411-1 412.

político-antropológico, el siglo IV a.n.e., tras la formulación de los grandes sistemas filosóficos idealistas de Platón y Aristóteles, y el surgimiento de las escuelas filosóficas fundadas por ellos, en su ocaso será testigo de importantes cambios en la sociedad griega, que determinarían una nueva orientación del filosofar hacia una problemática ética, dirigida a la búsqueda de la felicidad, desde nuevas perspectivas.

Hacia el último tercio del siglo IV a.n.e. la sociedad griega experimenta un recrudecimiento de las contradicciones entre las relaciones de producción esclavistas y el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas de la sociedad, lo que determinó, en gran medida la crisis de las ciudades-Estados de la antigua Grecia, entre las que se libraron intensas luchas.

Hacia el 338 a.n.e., tras la batalla de Queronea y el Congreso de Corinto, la hegemonía de Grecia quedó en poder de Macedonia. Después de derrotar a Persia, Alejandro conquista gran parte del Asia suroccidental, fundando un gran imperio que reuniría numerosos pueblos de Europa y Asia. Tras su muerte en el 323 a.n.e. se agudizarían las luchas intestinas por el poder, que conducirían paulatinamente a la desintegración del otrora Imperio Macedónico.

Se abre, entonces, un nuevo período en la historia de la sociedad esclavista, conocido como el **período helenístico,** el cual se extendió aproximadamente desde el año de la muerte de Alejandro Magno hasta el 30 a.n.e., año en que Roma conquista a Egipto, último estado helenístico.

El helenismo, en su fase inicial, desempeñó un importante papel en la historia de la sociedad esclavista. En esta época se produjo una ampliación de las relaciones comerciales entre los pueblos de Oriente y Occidente, lo que influyó positivamente en el desarrollo de los conocimientos científicos, al punto de que se revelaron los primeros signos de diferenciación de las ciencias en la Grecia antigua, lo cual queda constatado en la clasificación de las ciencias que elabora Aristóteles.

Las notables transformaciones que tuvieron lugar en la conciencia de la sociedad griega, originaron importantes cambios en relación con las tareas y objetivos de la filosofía, en la que se manifiestan nuevos rasgos en comparación con el pensamiento precedente. Surge la tendencia a circunscribir los problemas filosóficos a la esfera de la ética; de hecho, la filosofía centró su quehacer esencialmente en la fundamentación de una conducta moral capaz de conducir al hombre a la felicidad, interpretada por los filósofos como imperturbabilidad, tranquilidad y ausencia de perturbaciones en el alma humana.

La prolongada crisis económica que posteriormente se desencadenó en el siglo III a.n.e. condujo en el campo de la filosofía al surgimiento de escuelas o corrientes filosóficas tales como **el Epicureismo, el Estoicismo** y **el Escepticismo,** las cuales constituirían la última expresión creativa del pensamiento griego antiguo, de orientación eminentemente ética.

Resulta destacable el hecho de que tras la indiscutible influencia que ejercieron los grandes sistemas filosóficos idealistas de Platón y Aristóteles en el subsiguiente desarrollo de la filosofía antigua, hacia finales del siglo IV a.n.e., el materialismo atomista de Leucipo y Demócrito, lejos de quedar relegado al olvido, apareciera renovado y enriquecido en la filosofía de Epicuro, mientras que a su vez, el epicureísmo en la época de dominación romana, cobra expresión en las concepciones de Lucrecio Caro, quien expuso

en forma poética los fundamentos del atomismo de su antecesor, incorporando algunos elementos originales. Ello obedece al hecho de que el materialismo atomista, a lo largo de las diversas etapas históricas de su desarrollo, desempeñó un papel relevante en la lucha contra el idealismo y la religión, por lo que puede afirmarse que el desarrollo de esta corriente (en estrecho nexo con el desarrollo científico-naturalista de la época) condujo a la radicalización del ateísmo presente en las concepciones de estos pensadores; a saber, cómo lo que en Demócrito resultó una conclusión derivada de los postulados fundamentales de su filosofía, se convierte en Epicuro y Lucrecio en el objetivo central del quehacer filosófico: la eliminación en el hombre del miedo a lo sobrenatural.

Al respecto, Marx y Engels señalaron la profunda significación de las concepciones atomistas y el papel que estas desempeñaron en la historia del ateísmo del siguiente modo:

> Epicuro era..., el verdadero racionalista radical de la antigüedad, que atacaba abiertamente a la religión antigua y de quien arrancó también el ateísmo de los romanos, en la medida en que llegó a existir entre estos. De aquí que lo ensalce también como un héroe Lucrecio, el primero que derrocó a los dioses y pisoteó la religión, y ello explica por qué Epicuro se ganó entre todos los Padres de la Iglesia, desde Plutarco hasta Lutero, la fama del filósofo impío por excelencia [...].[32]

En general, las corrientes fundamentales del helenismo se vinculan estrechamente en el plano teórico al naturalismo temprano, y el epicureísmo en particular, constituye un claro ejemplo de ello, en tanto desarrolla y profundiza el materialismo atomista elaborado por Leucipo y Demócrito. Sin embargo, mientras que en el atomismo de Demócrito eran extraordinariamente importantes los intereses teóricos, la filosofía epicúrea centraría su atención en la función de la filosofía como doctrina, que basada en la física atomista, ayude al hombre a encontrar la "felicidad", entendida por Epicuro como la ausencia de perturbaciones en el alma, la cual se logra cuando el hombre se ha liberado del temor a los dioses, a la muerte y a la vida de ultratumba. Por ello, en la filosofía epicúrea, al igual que en las restantes corrientes del helenismo, se apreciará una estructura triádica, compuesta por tres partes bien definidas: la canónica (lógica o teoría del conocimiento), la física y la ética. De ellas, las dos primeras se subordinan a la última, mas no por ello resultan menos importantes, en tanto constituyen su fundamentación.

Epicuro de Samos vivió aproximadamente del 371 al 270 a.n.e., al igual que su padre, fue maestro de escuela y desde muy joven se interesó por la filosofía, fundamentalmente a partir de la lectura de las obras de Demócrito. Se dedicó a la enseñanza de la misma en ciudades como Colofón, Mitilene y Lámpsaco y hacia el 306 a.n.e. fundó en Atenas una escuela conocida como el Jardín de Epicuro, la cual se convertiría en el centro principal del materialismo antiguo, y en la que, además de cuestiones filosóficas, se abordaban temas políticos de actualidad.

Por cuanto para Epicuro, el objetivo primordial de la filosofía es garantizar a los hombres una vida feliz, mediante la eliminación en ellos de los temores

[32] C. Marx y F. Engels: *La ideología alemana,* Editorial Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 150.

a lo sobrenatural, el punto de partida de su filosofía podía ser solo el materialismo, en contraposición a la mística religiosa.

Anteriormente, se planteó cómo para Epicuro la filosofía está integrada por tres partes, vinculadas estrechamente entre sí: la canónica, la física y la ética. De ellas, la última resulta la más importante, por cuanto contiene la doctrina de la felicidad; sin embargo, esta debe sustentarse necesariamente sobre la física, la cual revela el fundamento material del mundo, liberando al hombre de los temores a las fuerzas sobrenaturales, a la inmortalidad del alma y al destino que pesa sobre él.

Al mismo tiempo, existe una condición para la propia física y es la Canónica como criterio de la verdad y conocimiento de las reglas para llegar a ella.

> Los epicúreos[...] llaman canónica la ciencia del criterio, del principio y de los elementos[...] Y Epicuro dice en el Canon que criterio de lo verdadero son las sensaciones, las prenociones y los efectos[...] Las nociones nacen todas de las sensaciones[...] Y el subsistir de los efectos de la sensación testimonia la veracidad de las sensaciones[...] Ni hay nada que pueda refutarlas: en efecto, ni la sensación homogénea refuta a la homogénea, siendo de igual valor, ni la heterogénea a la heterogénea, no siendo juicios acerca de las mismas cosas; ni la una rechaza a la otra, porque nos atenemos a todas; ni la razón, pues toda razón depende de los sentidos.[33]

De aquí se infiere que la teoría del conocimiento epicúrea tiene un fundamento sensualista materialista, en tanto las percepciones sensoriales de los objetos naturales, e incluso, las imágenes de la fantasía, surgen en el sujeto como consecuencia de la penetración de las imágenes (eidolas) que se desprenden de los objetos materiales. Por ende, la percepción sensorial constituye el fundamento primordial para todo conocimiento sobre la realidad.

> La sensibilidad humana es, pues, el medio donde como en un foco los procesos de la naturaleza se reflejan y encienden la luz de los fenómenos[...] En Demócrito esto es una inconsecuencia porque el fenómeno es solo subjetivo; en Epicuro resulta la consecuencia necesaria porque la sensibilidad es el reflejo del mundo fenoménico en sí [...].[34]

Además de las percepciones, los conceptos o las ideas generales constituyen, criterios de la verdad. Ellos surgen sobre la base de las ideas singulares, las que a su vez devienen como consecuencia de la repetición consecutiva de imágenes que penetran por nuestros órganos sensoriales, procedentes de los objetos. De tal modo, la idea general se forma manteniendo en la conciencia los rasgos generales de las ideas singulares. Por ello, tanto las percepciones, como las ideas generales que se forman sobre la base de estas, siempre son verdaderas cuando reflejan fielmente la realidad.

De esta manera, la gnoseología epicúrea reconoce la percepción sensorial como criterio de verdad. Tal sensualismo, elaborado sobre la base del materialismo filosófico, conduce a Epicuro a afirmar que todo lo que sentimos es verdadero, en tanto las sensaciones no nos engañan. A diferencia de

[33] Diógenes Laercio, X, 31-32. Citado por R. Mondolfo: *El pensamiento antiguo,* T. II, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 92.

[34] C. Marx: Ob. Cit., p. 62.

Demócrito, para Epicuro las propiedades de los objetos, tales como el color, olor, sabor y otras, constituyen cualidades objetivas; en este sentido, su sensualismo es más consecuente. En tanto la percepción sensorial constituye el criterio universal de veracidad, las conclusiones lógicas entre las imágenes y los objetos de la realidad son posibles sobre la base de tal criterio, aunque no siempre estas sean verdaderas, como es el caso de las imágenes fantásticas. Tales conclusiones siempre serán verdaderas mientras no entren en contradicción lógica con los datos de la percepción, por lo que la percepción sensorial constituye también criterio de veracidad para las conclusiones teóricas sobre la cosas que no percibimos directamente, tales como los átomos, y el vacío en el que ellos se mueven.

Con respecto a sus postulados físicos, Epicuro retoma los postulados fundamentales del atomismo de Demócrito, incorporando nuevos elementos que enriquecieron notablemente esta concepción del mundo.

Su teoría sobre la naturaleza parte de reconocer como fundamento de todo cuanto existe, infinitas partículas materiales indivisibles o átomos, que se mueven en el vacío. El universo es todo cuanto existe; este se compone de cuerpos, de los cuales "Unos son concreciones y otros son cuerpos simples de que las concreciones se forman. Son estos indivisibles e inmutables, puesto que no pueden pasar todos a la no existencia, antes bien perseveran firmes cuando se disuelven los compuestos, siendo llenos por naturaleza, y no tienen en qué ni cómo se disuelvan".[35]

Junto a los átomos, existe el vacío infinito, como espacio en el que estos se mueven eternamente. Todos los objetos y fenómenos que conforman la naturaleza, constituyen el resultado de la unión de estas partículas materiales, densas e indivisibles, las cuales existen en número infinito y se diferencian entre sí, no solo por su forma y magnitud, sino también por su peso. Esta última distinción constituyó un rasgo diferencial entre el atomismo de Epicuro y el de Demócrito, y al mismo tiempo, una anticipación de la confirmación experimental del peso atómico por el materialismo atomista contemporáneo.

Epicuro, al igual que Demócrito, señaló el movimiento como una característica esencial de los átomos; sin embargo, aunque al respecto coincidió con Demócrito en algunas cuestiones, existe una diferencia esencial entre ambos: "Epicuro admite un triple movimiento de los átomos en el vacío. El primero es la caída en línea recta; el segundo se produce porque el átomo se desvía de la línea recta, y el tercero se debe al rechazo de numerosos átomos. Al admitir el primero y tercer movimientos Epicuro está de acuerdo con Demócrito; los diferencia la desviación del átomo de su línea recta [...]".[36]

Frente a la física de Demócrito, rigurosamente determinista, que niega la posibilidad de la casualidad, la física epicúrea considera necesario fundamentar teóricamente la existencia del libre albedrío, lo cual se proyectaría como uno de los postulados fundamentales de su ética. Según Epicuro, si los átomos no se desviaran de su trayectoria rectilínea, no sería posible el choque entre ellos; esta autodesviación no depende de factor externo alguno, sino que ella ocurre en los átomos de manera espontánea.

[35] Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1947, p. 633.

[36] C. Marx: Ob. Cit., p. 33.

Marx señaló la profunda significación filosófica que tuvo esta teoría epicúrea de la autodesviación de los átomos, por cuanto ella representó un intento del materialismo por descubrir la fuente del movimiento de la materia, en la materia misma, sin recurrir a un "primer motor" o fuerza externa alguna. La autodesviación de los átomos en Epicuro no es más que el mínimo de libertad necesaria en los elementos del micro mundo atómico, para fundamentar la posibilidad de esta en los objetos y fenómenos del macro mundo, y en particular en el hombre. Es necesario señalar que el reconocimiento de la autodesviación espontánea de los átomos, no significó en el materialismo de Epicuro la renuncia al reconocimiento de la sujeción del universo material a leyes; por el contrario, esta teoría combatió el idealismo filosófico que negaba la existencia de nexos y regularidades objetivas en los fenómenos naturales, especialmente, las concepciones fatalistas acerca de las leyes de la naturaleza.

El concepto central que relaciona la física y la ética epicúreas es el concepto de libertad. Según sus planteamientos, el reconocimiento de la necesidad causal de los procesos y fenómenos de la naturaleza por parte de Demócrito, no debe conducirnos a plantear que el hombre está sometido a la necesidad de un modo fatalista; antes bien, en los marcos de esta necesidad, debe hallarse la condición para la libertad en la esfera de la acción del hombre.

La ética epicúrea, íntimamente relacionada con su física, declara como su objetivo principal el logro de la felicidad humana, del placer, entendiendo por placer la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbaciones en el alma. El ideal supremo de la vida es **la ataraxia,** como ausencia de turbaciones y tranquilidad del ánimo, estado al que llega el sabio o filósofo, luego de conocer el fundamento material del universo, y de esta forma liberarse de los temores a lo sobrenatural. Por ello, según Epicuro, los principales obstáculos que hay que salvar necesariamente para lograr una vida feliz son el temor a la intervención divina en la vida humana, así como el miedo a la muerte y a la vida de ultratumba.

Al igual que Demócrito, Epicuro sometió a crítica la religión tradicional, pronunciándose contra la superstición y el miedo a lo sobrenatural. Si bien aceptaba la existencia de los dioses, planteaba que por cuanto estos habitaban los espacios intermundos, no podían influir sobre los hombres, ni favorable, ni desfavorablemente. Al respecto, Marx señaló:

> Han sido objeto de burla estos dioses de Epicuro, que semejantes a los hombres, moran en los intermundos del mundo real, no tienen cuerpo sino un casi cuerpo, ni sangre sino casi sangre, y hieráticos en su calma bienaventurada no atienden a ninguna súplica, no se preocupan ni de nosotros ni del mundo y son reverenciados no por interés sino por su belleza, su majestad y su excelsa naturaleza [...] Y sin embargo, estos dioses no son una ficción de Epicuro. Han existido. Son las divinidades plásticas del arte griego.[37]

Una condición indispensable para la eliminación del temor a la muerte y a la vida de ultratumba es, según Epicuro, el reconocimiento de la mortalidad del alma. El filósofo, en tanto ha llegado a la comprensión de que el alma no es más que una unión transitoria de átomos, logra liberarse de estos temores.

[37] Ibid., pp. 40-41.

Sobre lo que expresa: "...Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está [...] La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros".[38]

De este modo, el liberar al alma de los temores que la oprimen, conduce al hombre por el camino de la felicidad.

Como se ha mostrado, la ética de Epicuro tuvo como limitación fundamental su carácter individualista y contemplativo, en tanto predicaba como el objetivo primordial de la vida humana el recogimiento y la imperturbabilidad del filósofo como condición primordial de la felicidad. Sin embargo, por otra parte se trata de una ética de implicaciones ateístas, llena de optimismo en el poder del hombre en su lucha contra la superstición y la creencia en lo sobrenatural. Ello le valió el ser señalado por Marx como "...el verdadero racionalista radical de la antigüedad, que atacaba abiertamente a la religión antigua y de quien arrancó también al ateísmo de los romanos, en la medida en que llegó a existir entre estos".[39]

El atomismo de Epicuro continuaría su desarrollo y propagación en territorio romano, hacia el siglo I a.n.e. representado en la figura de Tito Lucrecio Caro, destacado poeta y filósofo de la antigüedad. Lucrecio escribió un extenso poema titulado *De la naturaleza de las cosas,* en el que interpretó de modo peculiar el atomismo epicúreo, defendiéndolo hasta sus últimas consecuencias. Dicho poema ha constituido precisamente, una de las fuentes fundamentales para el estudio del atomismo antiguo.

Este pensador, vivió en una época convulsa de la sociedad romana, plagada de contradicciones clasistas y rebeliones de esclavos. En el siglo I a.n.e. proliferan en Roma una serie de religiones orientales, que propugnaban la inmortalidad del alma y que fueron aprovechadas por las clases dirigentes para inculcar, principalmente en las clases desposeídas, el miedo a la muerte, mientras que en el campo filosófico se difunden principalmente el estoicismo y el neoplatonismo, corrientes de franco matiz religioso e idealista, a las cuales se opuso enérgicamente el materialismo de Lucrecio.

Si para Epicuro, el objetivo fundamental de la filosofía consistió en lograr la felicidad del hombre mediante la liberación del temor a los dioses, a la muerte y a la vida de ultratumba, lo cual se conseguía mediante el conocimiento de la naturaleza, para Lucrecio, la intención es la misma: se trata de buscar una filosofía que proporcione al hombre una vida feliz y una existencia imperturbable, difícil de lograr en las condiciones de la sociedad romana. Esta filosofía añorada por el pensador romano, no podía ser otra que no fuera el atomismo de Epicuro, el cual consideraba el temor a la intervención divina en los sucesos de la vida humana, el temor a la muerte y el temor a la vida de ultratumba, como los grandes enemigos de la felicidad. Según Lucrecio, estos temores pueden y deben ser vencidos por y mediante la filosofía; quien es la encargada de mostrar la falsedad de estas creencias y supersticiones, por lo que la doctrina de la felicidad, al igual que en Epicuro, está precedida de la física como conocimiento de la naturaleza de las cosas, que explique al hombre el fundamento del mundo,

[38] Ob. Cit., p. 668.

[39] C. Marx y F. Engels: Ob. Cit., p. 150.

cómo este surgió, cuáles son sus elementos físicos constitutivos y los del propio hombre, y además, qué les sucede a estos elementos después de la muerte. El reconocimiento de que todos los fenómenos y procesos que discurren en la naturaleza pueden ser explicados y analizados solo a partir de causas naturales, sin admitir fuerzas externas o intervención de seres sobrenaturales en los acontecimientos de la vida humana, debía ser, a su juicio, la premisa indispensable de tal ética.

Lucrecio asimiló íntegramente el materialismo atomista de Epicuro y, al igual que este, reconocía como fundamento de todo cuanto existe en la naturaleza a infinitas partículas materiales indivisibles y eternas, y al vacío como espacio en el que estas se mueven. Dichos corpúsculos indivisibles, al unirse entre sí, originan la diversidad cualitativa de fenómenos naturales, los cuales poseen una naturaleza mortal, por cuanto están sometidos necesariamente a la destrucción y a la muerte, que no es más que la descomposición de lo complejo en sus partes simples.

Si bien la obra de Lucrecio fue escrita con un objetivo esencialmente ético, su teoría sobre la naturaleza fue uno de los aspectos más elaborados en su poema. Sin embargo, la física era, en opinión de Lucrecio, solo un medio para alcanzar el objetivo filosófico primordial: liberar a los hombres del temor a lo sobrenatural, y para el logro de tal objetivo, resultaba necesario fundamentar la mortalidad del alma, así como la incapacidad de los dioses para influir en la vida humana, a partir de una filosofía atomista. El alma es tan mortal como el cuerpo, en tanto está constituida por partículas materiales e indivisibles —lisas, redondas y dinámicas— que se encuentran unidas solo mientras existe unidad entre las partículas que conforman el cuerpo. Cuando sobreviene la muerte del hombre, los elementos constitutivos de su cuerpo y de su alma se diseminan simultáneamente en el vacío. Si el hombre logra penetrar los secretos de la naturaleza y descubrir esta verdad, no habrá lugar para el temor a una vida de ultratumba o a la propia muerte. Este temor de los hombres, según Lucrecio, proviene de su ignorancia sobre las leyes de la naturaleza.

Con respecto a los dioses, Lucrecio, al igual que Epicuro, no negó su existencia, pero sí la posibilidad de estos de interferir en la naturaleza o en los acontecimientos de la vida humana. Según él, los dioses habitaban los espacios vacíos entre los infinitos mundos que existían; ellos son impotentes de actuar sobre la naturaleza o sobre los hombres, ni para bien, ni para mal. Consideraba, así mismo que la religión había surgido como consecuencia de los temores del hombre primitivo ante las fuerzas naturales, el desconocimiento de las causas naturales de todo cuanto acontecía en el universo, así como a partir de una falsa interpretación de los sueños.

Según Lucrecio, las imágenes que sobre los dioses se habían formado los hombres, no era más que el producto de la fantasía humana, en tanto ellos por su naturaleza, son totalmente inasequibles a nuestros sentidos y a nuestra razón. Al respecto, expresaba:

Tampoco puedes presumir que tengan
los dioses sus moradas sacrosantas
en una de las partes de este mundo:
porque ellos son sustancias tan sutiles,
que el sentido no puede percibirlas,
ni el espíritu apenas comprenderlas:
si escapan al contacto de las manos,

no deben tocar ellos ningún cuerpo
que podamos tocar, porque no puede
tocar el que de suyo es intangible:
luego muy diferentes de las nuestras
deben ser sus moradas, tan sutiles
como sus cuerpos: lo que extensamente
te probaré en la serie de mi escrito.[40]

A pesar de sus limitaciones e inconsecuencias, las ideas de Lucrecio sobre los dioses desempeñaron un importante papel en la lucha contra la religión romana, caracterizada por su hostilidad hacia el conocimiento científico y por su rígido dogmatismo.

Si bien es cierto que su ética —orientada hacia la búsqueda de la felicidad, en un sentido estrecho y negativo, como imperturbabilidad y ausencia de turbaciones en el individuo— adoptó una posición individualista, pasiva y contemplativa ante la realidad, su crítica a la religión, avalada por su concepción del mundo materialista, representó en los marcos de la antigua Roma una posición, que impulsó de manera extraordinaria y casi única el ateísmo, en la etapa de dominación romana.

Es por esta razón, que Marx y Engels se refirieron a Lucrecio como el "primero que derrocó a los dioses y pisoteó la religión".[41]

No es casual que posteriormente la Iglesia Romana calificara a la filosofía epicúrea como una doctrina inmoral, y que la obra de Lucrecio fuera relegada al olvido por la reacción feudal durante largos siglos.

Por su parte, el Estoicismo se presenta como otra de las grandes corrientes filosóficas del helenismo y la que mayor influencia alcanzaría en la época de dominación romana.

Su máximo exponente fue Zenón de Citium, en Chipre (334-262 a.n.e.), quien fundó en Atenas una escuela filosófica, la Stoa hacia el 300 a.n.e. Discípulo del cínico Crates, al igual que su maestro dirigió el centro del filosofar, no hacia lo estrictamente teorético, sino hacia la búsqueda de la virtud y la felicidad. Sin embargo, a diferencia de su maestro entendió que una condición indispensable para alcanzar ambas era la ciencia.

Al igual que Epicuro, Zenón estructuró la filosofía en tres partes (lógica, física y ética) y desarrolló particularmente la primera de ellas, la lógica, centrando su atención en la búsqueda del criterio de verdad, a partir de una postura sensualista materialista ante el problema del conocimiento, en la que desempeñaba, a su juicio, un papel fundamental la "percepción catalépticа", como aquella representación conceptual, por la cual el entendimiento alcanza y aprehende el objeto.

Para los estoicos la experiencia constituye la fuente primaria de todo nuestro conocimiento y es a partir de las sensaciones que en nuestra mente, similar a una *tabula rasa,* se registran las representaciones de la realidad externa a nosotros. Dichas representaciones son como huellas de los objetos, impresas en el alma humana, lo que recuerda la concepción de Aristóteles

[40] *De la naturaleza de las cosas,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 231.
[41] C. Marx y F. Engels: Ob. Cit., p. 150.

sobre la sensación, semejante a la huella que deja un anillo de oro sobre un trozo de cera; queda impresa la imagen, mas no el oro mismo.

La física estoica se presenta como una síntesis de elementos tomados en calidad de presupuestos teóricos de la filosofía de Heráclito y del pensamiento aristotélico.

Según los estoicos, el universo es corpóreo y en él se manifiestan dos principios: el principio pasivo (materia) y el principio activo (logos o soplo cálido, que penetra y vivifica la materia). Este principio activo funciona como inteligencia universal, que proporciona y garantiza la armonía en el universo, por lo cual es también denominado Dios.

Por cuanto la materia en sí misma es inerte, es el principio activo el que produce las determinaciones cualitativas en el universo corpóreo. Esta razón universal o Dios, no es para los estoicos una realidad que trasciende la naturaleza, sino antes bien, es la naturaleza misma. Esta es la razón por la que la física estoica reviste un carácter panteísta.

En correspondencia con esto, el estoicismo propone en el campo de la ética el logro de la felicidad, lo cual presupone la ausencia de perturbaciones en el alma y la eliminación de las pasiones, para de este modo alcanzar la virtud. El ideal del sabio ha de ser "vivir conforme a la naturaleza", lo que garantiza una vida virtuosa y feliz.

Entre los seguidores de Zenón se pueden citar a Cleantes y Crisipo, este último de gran producción literaria; gracias a sus escritos se ha podido conocer el pensamiento del fundador de la escuela, de cuya obra escrita nos llegara muy poco.

Tras la conquista de Macedonia por los romanos en el 168 a.n.e. el estoicismo cobra gran difusión y se orienta hacia el eclecticismo; por esta vía adquiere un fuerte matiz moral y religioso, que se evidenciará, sobre todo, en las concepciones de Séneca y Marco Aurelio, principales exponentes del estoicismo romano.

La tercera y última de las grandes corrientes del helenismo es el Escepticismo, cuyo máximo exponente es Pirrón de Elis (360-272 a.n.e.), quien no dejó escritos, por lo que se conoce su pensamiento gracias a su discípulo Timón de Fliunte y a seguidores posteriores como Sexto Empírico, quien recogió los fundamentos de esta corriente en sus escritos titulados "Bosquejos Pirrónicos".

Al igual que las restantes corrientes del helenismo, el escepticismo se orienta hacia un ideal moral: la búsqueda de la felicidad, y mantiene la división de la filosofía en tres partes: física, gnoseología y ética. Pero a diferencia de ellas, no constituye una escuela, sino más bien una posición filosófica que le ha valido su denominación.

De este modo, en su física parten del presupuesto según el cual, la naturaleza, como conjunto de fenómenos cualitativamente diversos, está sujeta a constantes transformaciones. De ello infieren, desde el punto de vista gnoseológico, que resulta entonces imposible conocer la realidad, ya que ella está en constante devenir, por lo que la única actitud posible de asumir debe ser la suspensión o abstinencia de emitir algún juicio sobre la misma. Esta posición, garantizará entonces el logro de la felicidad o ataraxia en el

plano de la ética, la que se alcanza cuando el hombre se abstiene de juzgar sobre los objetos y fenómenos de la realidad, y de este modo logra la ansiada quietud de espíritu.

Timón de Fliunte expresaba de manera sintética el sentido del escepticismo, a partir de tres interrogantes:

1. ¿Cuál es la naturaleza de las cosas?
2. ¿Qué postura hay que adoptar respecto a ellas?
3. ¿Qué consecuencias resultarán de esta postura?

Como ya se ha expresado, hacia finales del siglo III a.n.e., y al calor de la profunda crisis que anuncia la descomposición de la sociedad esclavista, primero en Grecia y más tarde en Roma, se refuerzan en el ámbito filosófico las tendencias místicas y religiosas. La decadencia de esta sociedad cobraría expresión en corrientes filosóficas, tales como el neopitagorismo y el neoplatonismo, las cuales, en su intento por revitalizar las doctrinas de Pitagóras y de Platón, respectivamente, no hicieron otra cosa que hiperbolizar los elementos que en ambos pensadores podían ser retomados como fundamento de doctrinas religiosas, lo que con el decursar del tiempo, contribuiría de manera definitiva a crear las bases para la conformación de la filosofía cristiana.

Tras la conquista de Grecia por Roma, hacia el 146 a.n.e., la cultura helenística se convirtió en una de las fuentes fundamentales de la cultura romana. Las principales corrientes filosóficas del helenismo (Epicureísmo, Estoicismo y Escepticismo) encontraron sus adeptos en Roma, conformando la cultura greco-latina, aunque no en todas se mantuvo el sentido que originalmente había caracterizado sus presupuestos de partida en la Grecia antigua. Por esa razón, sería pertinente señalar que si bien el Epicureísmo se mantuvo prácticamente intacto en su principal exponente romano, Tito Lucrecio Caro, por su parte el Estoicismo griego, que en sus inicios estuvo sustentado sobre presupuestos teóricos materialistas, hacia finales del siglo I a.n.e., degenera definitivamente en una doctrina idealista, de franco carácter religioso y ecléctico, mientras que el Escepticismo, de menor proyección, proclamaba la desconfianza en el poder de la razón humana, contribuyendo a la propagación de las doctrinas místico-religiosas que llegarían a prevalecer durante los últimos siglos del Imperio Romano. Estas corrientes, en su conjunto, contribuirían a preparar el camino para el surgimiento de la filosofía cristiana occidental.

En los comienzos de nuestra era, y coincidiendo con la desintegración de la sociedad esclavista, surgirá la Patrística.[42] Fundada por los primeros padres de la iglesia cristiana, se esforzará desde sus inicios por encontrar caminos confluyentes entre los clásicos de la antigüedad y el cristianismo, con el objetivo explícito de validar los dogmas fundamentales de esa religión. De este modo, ellos conformarán un pensamiento apologético, que asumiría la tarea de fundamentar, defender y sistematizar los dogmas del cristianismo, apelando particularmente a corrientes como el platonismo y el neoplatonismo.[43]

[42] La Patrística, como primera etapa de la filosofía cristiana, desde el punto de vista cronológico abarca aproximadamente desde el siglo I al VIII.

[43] No resulta fortuito el hecho de que su máximo exponente, Aurelio Agustín, llegara a ser conocido como *el Platón cristiano*.

Por su parte, la Escolástica[44] se esforzaría en continuar dicha labor, pero ahora en los marcos de la sociedad feudal y enfrentándose a las herejías y a la creciente influencia del pensamiento árabe, que traducía a Aristóteles, encontraba en sus obras los fundamentos para sustentar concepciones panteístas, e intentaba demostrar la independencia de las "verdades de razón" respecto a las "verdades de fe". Ya en su etapa de madurez, esta Escolástica occidental asumiría la tarea de rescatar a Aristóteles, sobre todo, para encontrar en su obra fundamentos que permitieran enfrentar las herejías y destruirlas. Pero el resultado de dicha labor, lejos de representar un rescate de sus presupuestos teóricos más auténticos, se convertiría en la deformación, tergiversación y cristianización de su filosofía, particularmente en las concepciones de Tomás de Aquino.

Si bien ambas bebieron en las fuentes de la filosofía clásica antigua, poco rescataron de su autenticidad. En su afán por brindar respuesta al llamado **problema de la relación entre la fe y la razón,** establecieron durante un largo período de 14 siglos, una alianza entre filosofía y religión, entre razón y fe (en esencia incompatibles), que lejos de fundamentar la dogmática cristiana sobre "argumentos racionales" que demostraran ciertas "verdades teológicas", evidenciaría a la postre su carácter superficial, y culminaría en la disolución de la Escolástica, declarando de manera definitiva este problema, como un seudo-problema, falso y estéril por su contenido mismo.

[44] La Escolástica, como segunda etapa de la filosofía cristiana, desde el punto de vista cronológico, abarca aproximadamente desde el siglo IX al XIV.

Notas biográficas

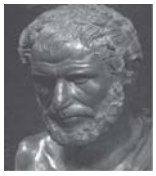
Tales De Mileto
(siglo VI a.n.e.)

Considerado como el primer filósofo de Occidente, uno de los siete sabios de la antigua Grecia y fundador de la escuela de Mileto. Aunque se conservan pocos datos sobre su vida, su nacimiento se ubica aproximadamente en el 625 a.n.e. Probablemente fue descendiente de una familia noble de Mileto y en su época disfrutó de fama, sobre todo debido a la predicción que realizara de un eclipse solar acontecido en el 585 a.n.e. Fue conocido también por su habilidad como ingeniero, por su sabiduría como consejero político y por sus conocimientos matemáticos.

Desde el punto de vista histórico-filosófico, fue el primer filósofo naturalista y se planteó ante todo el problema acerca del fundamento o arjé que da unidad y coherencia a la multiplicidad de fenómenos de la naturaleza (problema de lo Uno y lo Múltiple), lo que marca el inicio de la problemática cosmológica en la filosofía griega antigua.

Seleccionó el **agua** como *arjé,* argumentando que la Tierra flota sobre el agua y esta última, entre los elementos primigenios, constituye el elemento esencial de la realidad, sin el cual no es posible la vida.

Heráclito De Efeso
(aprox. 550-480 a.n.e.)

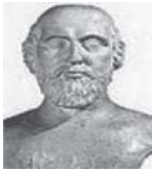


Es uno de los máximos exponentes del materialismo ingenuo y la dialéctica espontánea en el pensamiento antiguo. Escribió una obra titulada *Sobre la naturaleza,* de la cual se conservan alrededor de 130 fragmentos, escritos en lenguaje metafórico y de difícil comprensión, cuestión que le ha valido para ser denominado, también, “El oscuro”.

A pesar de ser uno de los primeros filósofos griegos, en su pensamiento se expresa una profunda concepción del mundo, que parte de seleccionar el fuego como arjé, en tanto principio vital y dinámico, al cual identificará con el logos o razón universal que regula los constantes cambios que acontecen en la naturaleza, a partir de la ley de la transformación de cada elemento en su opuesto.

Según Heráclito, los elementos contrarios presentes en la naturaleza como parejas de opuestos, se excluyen mutuamente, pero a la vez se autocondicionan, por cuanto la lucha (o guerra) de los opuestos, constituye la fuente del automovimiento del cosmos.

Alcmeón De Crotona (siglo VI-V a.n.e.)



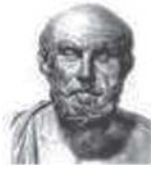
Nace en Crotona, ciudad ubicada al sur de la península itálica. Desde el punto de vista filosófico, se le reconoce como miembro de la escuela pitagórica tardía, aunque esta opinión no es compartida por todos los doxógrafos. Fue contemporáneo de Anaxágoras y Empédocles.

Se destacó, además, en el ámbito de la medicina antigua. Según Aristóteles, Alcmeón conoció a Pitágoras cuando este último ya era anciano y afirmó que los fenómenos existen de manera dual, aunque a diferencia de los pitagóricos tempranos, no establecía el número diez como número fijo de parejas de opuestos.

Señaló la distinción entre sensación y pensamiento, así como entre animales y hombres.

Para Alcmeón, las cosas divinas se mueven de manera circular y continua. De hecho, en los seres humanos la vida depende del acoplamiento circular de todos los órganos del cuerpo humano. Por ende, la muerte de los hombres se debe a que estos no pueden unir el principio con el fin.

Jenófanes de Colofón (siglo VI-V a.n.e.)



Conocido como filósofo y rapsoda errante; nace en Colofón, ciudad jonia del Asia menor. Durante su larga vida recorrió prácticamente todo el territorio griego, incluyendo la península itálica y Sicilia, recitando sobre todo sus propios versos.

Al parecer fue discípulo de Anaximandro. Ha sido considerado como el fundador de la escuela eleática. Criticó el politeísmo antropomórfico de los griegos, a partir de su concepción monoteísta de un dios uno, eterno e inmutable.

Parménides de Elea (siglo VI-V a.n.e.)

Es el máximo exponente de la escuela eleática, y entre sus discípulos y seguidores se destacan Zenón y Meliso.

La fecha de su nacimiento se ubica aproximadamente hacia el 515 a.n.e. y se conoce que fue discípulo de Jenófanes, y probablemente de Anaxímenes.

Autor de un poema filosófico escrito en tres partes: "Proemio", "Camino de la Verdad" y "Camino de la Opinión".

Parménides constituye una figura de transición entre las primeras concepciones cosmológicas que identificaban el *arjé* con un elemento concreto-sensible y aquellas que en el siglo V a.n.e. serían expuestas por los primeros físicos (Anaxágoras, Empédocles y Demócrito).

Desde el punto de vista ontológico, define al ser como uno, eterno e inmutable, lo cual excluye, según su punto de vista, al no-ser como existente. Este planteamiento sobre el carácter inmutable del ser, convierte a Parménides en el primer filósofo que expresa una concepción metafísica del ser.

De manera similar, desde el punto de vista gnoseológico, para Parménides existe un solo camino que nos conduce al conocimiento del ser como lo único existente, y este es el camino de la verdad (ciencia o conocimiento racional). El camino de la opinión resulta entonces inaceptable, según su criterio, pues está vinculado con el conocimiento sensorial (doxa u opinión), que no tiene validez alguna en cuanto al conocimiento del ser.

Empédocles de Agrigento (aprox. 492-432 a.n.e.)

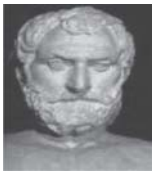
Partidario de la democracia-esclavista de Agrigento, se conoce que por motivos políticos tuvo que marcharse de su ciudad natal. Viajó por el Asia menor y en sus ciudades adquirió gran fama como orador y taumaturgo.

Autor de dos obras: *Acerca de la naturaleza* y *Purificaciones.*

Según Empédocles, todos los objetos y fenómenos de la naturaleza están constituidos por cuatro principios o raíces: agua, aire, fuego y tierra. Al unirse estos, se produce el nacimiento de las cosas, y al separarse, acontece la muerte, aunque en esencia, las cuatro raíces permanecen inalterables.

Existen, además, dos fuerzas opuestas: el Amor y el Odio, que actúan en el universo y son las encargadas de la unión y la separación de los cuatro principios.

Anaxágoras de Clazómenes (aprox. 500-428 a.n.e.)



Filósofo naturalista. Se trasladó a Atenas donde permaneció por más de 30 años y, al parecer, fue quien introdujo la filosofía en esa ciudad, que llegaría a convertirse en el siglo V a.n.e. en el centro de la cultura griega.

Seleccionó como fundamento o arjé de todo cuanto existe a un conjunto de partículas o semillas, eternas e inmutables. Estas semillas existen en número infinito y, a la vez, son tan pequeñas que resultan infinitamente divisibles e imperceptibles sensorialmente. Ellas son puestas en movimiento por el Nous o Inteligencia Universal que actúa como una fuerza motriz que regula el devenir en la naturaleza.

Incursionó en múltiples esferas del conocimiento y arribó a conjeturas geniales, entre las que se destacan, entre otras, el reconocimiento de la superioridad del hombre con respecto a las demás criaturas, en virtud de la mano que posee, así como la idea acerca del carácter material de las estrellas celestes, a las que identificó con piedras ígneas y no con dioses, como era lo habitual.

Respecto al problema de la existencia de los dioses, es conocida su posición agnóstica. Llegó a afirmar que el sol es una piedra incandescente, lo que le valió ser sometido a un proceso público por impiedad, por lo que los adversarios de Pericles le obligaron a abandonar Atenas hacia el 450 a.n.e.

Leucipo (siglo V a.n.e.) y Demócrito de Abdera (aprox. 460-370 a.n.e.)

Se considera a Leucipo como el fundador del atomismo antiguo, aunque se dispone de muy pocos datos acerca de su vida y se conservan escasos fragmentos de su obra.

Demócrito constituye el máximo exponente de esta corriente filosófica y el último de los naturalistas. Fue contemporáneo de Sócrates y de Protágoras.

Desde su punto de vista, todos los fenómenos de la naturaleza están compuestos por átomos (partículas materiales, indivisibles e imperceptibles sensorialmente), los cuales constituyen el ser de la realidad. Estos átomos se mueven eternamente en el vacío (no-ser) y solo se distinguen entre sí por su forma, orden y posición.

El nacimiento de los fenómenos se explica por la unión temporal de los átomos y la muerte, por la separación de los mismos.

De modo semejante, existen dos tipos de conocimiento: el conocimiento sensorial (doxa u opinión) nos permite cono-

cer las cualidades de los objetos y fenómenos de la naturaleza, a partir de los órganos sensoriales: vista, oído, olfato, gusto y tacto; y el conocimiento racional (ciencia) como una forma más sutil de conocer: el entender, y constituye un nivel superior y más profundo de conocimiento, que complementa al conocimiento sensorial y nos permite comprender la verdadera realidad, que no es más que la unión del ser y el no-ser, es decir, los átomos y el vacío.

Sócrates de Atenas (aprox. 470-399 a.n.e.)

Destacado filósofo de la Antigüedad, quien marcara un viraje en la problemática filosófica, hacia los temas de carácter ético-político-antropológico.

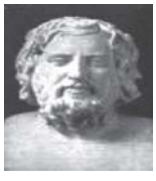
Era reconocido por sus discípulos como *el "maestro" de filosofía.* Su pensamiento, de franco contenido ético, sitúa al hombre como punto de partida de la investigación filosófica, a la vez que plantea, que solo mediante la introspección o búsqueda interiorizada, el alma puede conducirnos al descubrimiento de la verdad. De ahí el papel del maestro, según Sócrates, quien debe aplicar un método (la mayéutica o arte de hacer parir ideas al alma humana) que lejos de transmitir conocimiento al discípulo, haga brotar de su alma el conocimiento, a partir de la definición de los conceptos, mediante la inducción.

Desarrolló su enseñanza a través del diálogo oral, por lo que no dejó nada escrito.

Murió en el 399 a.n.e. condenado por un tribunal ateniense que valoró como perniciosas y peligrosas sus enseñanzas para la juventud. Su condena y muerte marcó profundamente a sus discípulos, especialmente a Platón, quien en su obra perpetuó la memoria del maestro, rindiéndole singular tributo, al colocarlo como el principal interlocutor de casi todos sus diálogos.

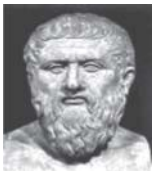
Tan profunda fue la significación histórico-filosófica de esta figura, que muchos autores establecen la denominación de "presocráticos", para referirse a los filósofos naturalistas que respondieron ante la problemática cosmológica.

Jenofonte (aprox. 430-355 a.n.e.)



Reconocido historiador griego. Nació en Atenas y conoció personalmente a Sócrates. Constituye una de las fuentes para el estudio de la personalidad de este filósofo, pues le dedicó algunas de sus obras, tales como *Recuerdos socráticos* y *Apología de Sócrates,* entre otras.

Platón de Atenas (aprox. 427-347 a.n.e.)



Hijo de Aristón y Perictiona, nace en Atenas.

Discípulo de Sócrates y seguidor de sus doctrinas, fundó en su ciudad natal, hacia el 387 a.n.e. su propia escuela filosófica: La Academia, que llegaría a convertirse en una de las más importantes e influyentes de la Antigüedad.

Su obra escrita nos ha llegado casi íntegramente y constituye un magnífico ejemplo de vínculo entre filosofía y literatura, por su belleza y estilo.

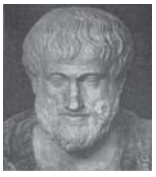
Redactada, casi en su totalidad, en forma de diálogo, con pocas excepciones —entre las que pueden citarse la *Apología de Sócrates* y algunas cartas conservadas—, muestra la evolución del ideario del filósofo, desde su juventud (muy cercano a Sócrates todavía), hasta llegar a su total madurez, etapa en que elabora su ontología a partir de su teoría de las ideas, su gnoseología y su ideario ético-político propio, también conocida como fase clásica del platonismo; y una última etapa en que, a partir de diversas críticas recibidas, entra, ya anciano, en una fase crítica de su propia teoría, expuesta en sus últimos diálogos.

En general, su obra escrita suele ser dividida, al igual que su vida, en cuatro etapas:

1. Etapa socrática
2. Etapa de transición
3. Etapa de madurez
4. Etapa de vejez

De su tercera etapa se destacan los siguientes diálogos: *Banquete, Fedón, Fedro y La República.*

Aristóteles de Estagira (aprox. 384-322 a.n.e.)



Reconocido como la mente más universal entre los griegos.

Hijo de Nicómaco, médico de la corte de Macedonia. Hacia el 367 a.n.e. ingresa en la Academia de Platón, en la cual permaneció por espacio de 20 años. Tras la muerte de Platón marcha al Asia menor. En el 342 a.n.e. es nombrado por Filipo de Macedonia, preceptor de su hijo Alejandro. En el 335 a.n.e. regresa a Atenas y funda su propia escuela filosófica: El Liceo (también conocida como Peripatos o escuela de los filósofos que pasean), dedicada al estudio de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza.

En el 323 a.n.e., tras la muerte de Alejandro Magno, Aristóteles se ve en la necesidad de huir de Atenas, refugiándose en Calcis, donde muere a los 62 años de edad.

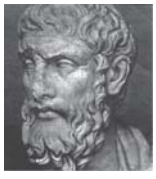
Su pensamiento constituye un compendio del saber alcanzado por la filosofía y el conocimiento científico-particular en la Grecia antigua.

Incursionó, prácticamente, en todas las esferas del saber de su época.

A pesar de ser el más destacado discípulo de Platón, uno de los presupuestos fundamentales de su filosofía es la crítica a la teoría de las ideas de su maestro.

Entre sus obras destacan *Órganon, Metafísica, Política* y *Ética a Nicómaco.*

Epicuro de Samos (aprox. 371-270 a.n.e.)



Al igual que su padre, fue maestro de escuela. Desde muy joven se interesó por la filosofía, fundamentalmente a partir de la lectura de las obras de Demócrito.

Hacia el 306 a.n.e. fundó en Atenas una escuela filosófica: El Jardín, la cual se convertiría en el centro principal del materialismo antiguo.

El objetivo primordial de la filosofía, era para Epicuro garantizar a los hombres una vida feliz, mediante la eliminación en ellos del temor a la muerte, a la intervención de los dioses sobre la vida humana y a la vida de ultratumba.

Es por ello que en Epicuro la problemática filosófica es eminentemente ética y centrará su atención en la búsqueda de la felicidad, a partir del logro de la ataraxia, como el estado al que arriba el sabio, cuando ha llegado a comprender que todo en la naturaleza se reduce a átomos y vacío.

De su obra escrita se conservan varias cartas, entre ellas la *Carta a Meneceo,* en la que refiere particularmente el tema de la muerte y el problema acerca de los dioses.

Selección de fragmentos y textos de los filósofos

Tales de Mileto
Fragmentos filosóficos[45]

Tales, el Milesio, dijo:

1. Hazte el garante, que la pagarás.
2. Acuérdate de los amigos presentes y de los ausentes.
3. No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras.
4. No te enriquezcas con malas artes.
5. No te traicionen tus propias palabras ante los que en ellas confían.
6. No dudes en mimar a los padres.
7. De tu padre no tomes lo vil.
8. Cuanto des a tu padre, otro tanto en tu vejez recibirás de tus hijos.
9. Difícil es conocerse a sí mismo.
10. El placer supremo es obtener lo que se anhela.
11. Triste es la ociosidad.
12. Dañosa, la intemperancia.
13. Pesada, la ignorancia.
14. Enseña y aprende lo mejor.
15. Ni aun siendo rico te des al ocio.
16. Oculta los males de casa.
17. Emula más bien que lamentarte.
18. Sea tu oráculo la mesura.
19. No creas a todos.
20. Al gobernar, gobiérnate bellamente a ti mismo.

[45] Tomado de J. D. García Bacca: Ob. Cit., pp. 230 y 231.

Heráclito de Efeso

Fragmentos filosóficos[46]

Fragmentos auténticos según Diels-Kranz (Die Fragmenten der Vorsokratiker) y Walzer (Eráclito)

1. Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.
2. Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.
3. [Acerca del tamaño del sol]: el ancho de un pie humano.
4. [Dijo Heráclito que] si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres *(orobios)* para comer.
5. a) Se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con [otro] lodo.
   b) Parecería que estuviera loco si alguno de los hombres lo observara al obrar de esta manera.
   c) Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a las mansiones sin conocer a los dioses ni a los héroes quiénes son.
6. [Al ser alimentado de la misma manera que la llama...] claro que tampoco el sol sería solamente, según dice Heráclito, nuevo cada día, sino que siempre sería nuevo continuamente.
7. Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices sabrían distinguirlas.

[46] Tomado de R. Mondolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación,* Siglo XXI Editores, México-Argentina-España, 1973, pp. 30-47.

8. Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.
9. [Diferente es, pues, el placer del caballo y del perro y del hombre], según dice Heráclito, que los asnos elegirían las barreduras antes que el oro; pues para los asnos el alimento es más agradable que el oro.

9. a) Heráclito reprocha al poeta que dijo: ¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres! Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua.

10. Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos.
11. [De los animales, tanto los salvajes como los domésticos, los que se alimentan en el aire como sobre la tierra y en el agua, nacen y llegan a su madurez y perecen obedeciendo a los decretos de Dios]: "pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos", como dice Heráclito.
12. [Zenón llama al alma *exhalación* sensible, de acuerdo con Heráclito; pues [este] queriendo mostrar que las almas que salen por exhalación se vuelven siempre nuevas, las comparó con los ríos diciendo lo siguiente:] A los que ingresan en los mismos ríos sobrevienen otras y otras aguas; y salen almas por exhalación de las cosas húmedas.
13. Conviene, pues, que el hombre refinado no sea sucio ni mugriento, ni encuentre sus delicias en el cieno, según Heráclito.

    Los cerdos gozan con el cieno más que con el agua pura.
14. [¿Para quiénes profetiza Heráclito de Efeso?] "Para los que participan en las procesiones nocturnas, los magos, los sacerdotes y las sacerdotisas de Baco, los iniciados en los misterios". [A estos los amenaza con lo que los espera después de la muerte, a estos profetiza el fuego:] "pues los misterios creídos entre los hombres comienzan en los más impíos".
15. Si no fuera en honor de Diónysos que hacen la procesión y cantan el himno fálico, obrarían de la manera más desvergonzada; [sin embargo] son el mismo [dios] Hades y Diónysos, en honor del cual deliran y hacen bacanales.
16. [Pues, acaso podrá ocultarse uno de la luz sensible; pero de la inteligible es imposible] o, según dice Heráclito, ¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?
17. No entiende, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen [conocerlas] por sí mismos.
18. Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable.
19. Reprochando a algunos el ser desconfiados, dice Heráclito: "[gente] que no sabe ni oír ni hablar".
20. Heráclito, en efecto, parece censurar la generación, pues dice: los que han nacido quieren vivir y tener sus destinos mortales, más bien que cesar de vivir, y dejan tras ellos hijos para que [otros] destinos mortales se engendren.
21. ¿Acaso no llama también Heráclito muerte a la generación, de manera semejante a Pitágoras y a Sócrates en *Gorgias* (492c), cuando dice: "Muerte son cuantas cosas vemos despiertos; y cuantas [vemos] dormidos, sueño"?

22. Los que buscan oro cavan, pues, mucha tierra y encuentran poco.
23. No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas.
24. A los muertos por Ares (= en la batalla) los honran dioses y hombres.
25. Las muertes más grandes obtienen más grandes suertes.
26. El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente.
27. A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.
28. El más digno de confianza, pues conoce y custodia solo lo que le parece digno de fe. Y sin embargo también Dike condenará a los artífices y testigos de mentiras.
29. Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado.
30. Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.
31. a) Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado...
    b) [De qué manera vuelve luego a recobrarse y encenderse, lo muestra claramente mediante las palabras siguientes:] vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón que tenía antes de volverse tierra...
32. Lo uno, lo único sabio, no quiere y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus.
33. Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo.
34. Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que "hallándose presentes están ausentes".
35. Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].
36. Para las almas es muerte convertirse en aguas, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.
37. Si por lo menos creemos a Heráclito de Efeso, quien dice que "los cerdos se lavan con el cieno, las aves de corral con el polvo y la ceniza".
38. Parece, además, según algunos, que [Tales] haya sido el primero en estudiar los astros, y predecir los eclipses del sol y los solsticios, como dice Eudemo en su historia de los astrónomos, por lo cual lo admiran también Jenófanes y Heródoto: testimonian, además, en su favor, Heráclito y Demócrito.
39. En Priene nació Bías, hijo de Teutames, cuyo renombre era mayor que el de los demás.
40. La mucha erudición *(polymathía)* no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo.
41. Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.
42. A Homero lo declaró digno de ser expulsado de los certámenes, y apaleado, y a Arquíloco igualmente.

43. La insolencia hay que apagarla más que un incendio.
44. Es menester que el pueblo luche por la ley, así como por los muros de su ciudad.
45. Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos.
46. Llamaba a la presunción enfermedad sagrada, y decía que la vista se engaña.
47. No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes.
48. Heráclito el Oscuro: "el arco, pues, tiene nombre de vida, pero obra de muerte".
49. Uno solo para mí vale miríadas, si es óptimo.
49. a) En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.
50. [Heráclito, pues, dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, logos tiempo, padre hijo, dios justo:] "no escuchando a mí, sino a la Razón (logos), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno", dice Heráclito.
51. [Y que esto no lo saben todos ni lo reconocen, se lo reprocha de la manera siguiente:] "No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y de la lira".
52. El evo (Aión) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino.
53. Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los uno los hace libres, a los otros esclavos.
54. La armonía oculta es superior a la manifiesta.
55. De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a estas tengo en mayor estimación.
56. Se dejan engañar (dice) los hombres en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas, de manera parecida a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquel, pues, unos niños que mataban sus piojos le engañaron al decirle: a cuantos vimos y tomamos, a estos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a estos los llevamos con nosotros.
57. Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, este que ni siquiera conoció el día y la noche; pues son una cosa sola.
58. Y bien y mal [son una cosa sola]: Los médicos, pues —dice Heráclito—; al cortar, quemar y torturar por todas partes y de mal modo a los enfermos, piden además recibir una remuneración de los enfermos, a pesar de no merecer nada, ellos que producen idénticamente los beneficios y los sufrimientos.
59. En el tornillo del apretador el camino recto y el curvo es uno solo y el mismo [la rotación del instrumento llamado caracol en el tornillo del apretador es recta y curva, pues se mueve conjuntamente hacia arriba y en círculo].
60. El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno solo y el mismo.
61. Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, impotable y mortal para los hombres.

62. Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos.

63. [Habla además de la resurrección de la carne, de esta visible en la que hemos nacido, y sabe que Dios es autor de esta resurrección al expresarse de la manera siguiente:] ante él que está allí se levantan y despiertos se convierten en custodios de vivientes y muertos.

64-66. [Dice también que se realiza por medio del fuego un juicio del cosmos y de todas las cosas que están en él, expresándose de la manera siguiente:] (64) "todas las cosas las gobierna el Rayo" [esto es, las dirige, puesto que llama Rayo al fuego eterno. Y dice también que este fuego es inteligente y causa del ordenamiento de todas las cosas; y lo llama:] (65) "indigencia hartura" [indigencia, según él, es el ordenamiento del cosmos, hartura la conflagración]. (66) "Todas las cosas, pues [dice] el fuego al sobrevenir juzgará y agarrará."

67. El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [¿el fuego?], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos].

67. a) [Otros, sin embargo, dicen que el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón de todo el mundo. Así como dicen, pues, el alma del hombre tiene asiento y domicilio en el corazón, de donde, difundiendo sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A la cual sentencia, al dar su asentimiento Heráclito, ofrece una comparación óptima de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo:] "Así como [dice] la araña, estando en el medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada".

68. Y por eso, con razón, Heráclito a estos [ritos de los misterios] los llamó *remedios,* en cuanto que curarán los males y liberarán a las almas de las calamidades inherentes a la generación.

69. De los sacrificios, pues, distingo dos especies: 1) los de los hombres purificados por completo, tal cual puede ocurrir acaso raramente [según dice Heráclito] de un hombre solo o de unos pocos hombres fáciles de contar; 2) los materiales y corpóreos, etcétera.

70. Cuánto mejor, pues, juzgó Heráclito que las opiniones de los hombres son "juegos de niños".

71. Siempre hay que recordar a Heráclito... Hay que recordar también "al que olvida adónde lleva el camino".

72. Del logos con el que sobre todo tienen relación continuamente [el que gobierna todas las cosas], de este se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, estas les parecen extrañas.

73. No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar.

74. No conviene [obrar y hablar] como hijos de sus padres, esto es [más simplemente] según nos han enseñado.

75. Los que duermen (creo que lo dice Heráclito) son artífices y colaboradores de los acontecimientos que ocurren en el cosmos.
76. Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.

    Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua.

    Muerte del fuego es nacimiento para el aire.

    Porque muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire [convertirse en] fuego, e inversamente.
77. [Por lo cual] también dice Heráclito que "para las almas es placer o muerte volverse húmedas". Y que es placer para ellas la caída en la generación. Y en otro lugar dice que "nosotros vivimos la muerte de aquellas y aquellas viven nuestra muerte".
78. [Celso] enuncia expresiones de Heráclito; una, precisamente, que dice: "porque el hábito humano no tiene conocimientos verdaderos, el divino en cambio los tiene".
79. Y otra [expresión de Heráclito]: El hombre puede llamarse niño en comparación con el ser divino *(daimon),* así como el niño en comparación con el hombre.
80. Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad.
81. La presentación usada por los oradores tiene todos sus principios dirigidos hacia este fin [el engaño], y de acuerdo con Heráclito "es el primer autor de trampas".

    Llamaron "trampas" a las artes de los discursos, además de otros, también Timeo al escribir lo siguiente: "de modo que también es evidente que no es Pitágoras el autor de las verdaderas trampas, ni el acusado por Heráclito, sino que es el propio Heráclito quien dice mentiras".
82. El más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres.
83. El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.
84. a) Al cambiar reposa.

    b) Fatiga es trabajar en las mismas cosas y ser mandado.
85. Difícil luchar con el deseo; pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma.
86. Pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento.
87. El hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.
88. Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; estos, pues, al cambiar, son aquellos, y aquellos, inversamente, al cambiar, son estos.
89. Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.
90. Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro.
91. No es posible ingresar dos veces en el mismo río, según dice Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que

por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va.

92. [¿No ves... cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y seducen a los que los escuchan?] La Sibila en cambio, según Heráclito, con su boca delirante profiriendo palabras sin risas y sin adornos y sin perfumes, traspasa con su voz miles de años por virtud del Dios.
93. El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.
94. El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.
95. La insipiencia, pues, es mejor disimularla [pero es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino].

    Ocultar la insipiencia es mejor que llevarla en el medio.
96. A los cadáveres, pues, hay que arrojarlos más que al estiércol.
97. Los perros, pues, ladran a los que no conocen.
98. Las almas olfatean al bajar al Hades.
99. Si no hubiese sol, por lo que depende de los otros astros sería noche.
100. ...períodos, de los que el sol, siendo director y vigilante, determina y decreta y hace aparecer y muestra los cambios y] las estaciones que llevan consigo todas las cosas, según Heráclito.
101. Me he investigado a mí mismo.

101. a) [Existiendo, pues, en nosotros por naturaleza dos órganos —en tanto tenemos algunos mediante los cuales podemos aprender las cosas e informarnos de todas—, el oído y la vista, y siendo no poco más veraz la vista, de acuerdo con Heráclito] los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos.

102. Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas.
103. Es común (= coincidente), pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo.
104. ¿Cuál es, pues, la mente y el sentimiento de ellos? Creen en los cantores populares y utilizan por maestra a la muchedumbre, sin saber que "los muchos son malos y pocos los buenos" [sentencia de Bías].
105. [Polidamas era compañero de Héctor, y habían nacido en una misma noche.] Heráclito, por lo tanto, llama *astrólogo* a Homero, también en el lugar donde dice: "niego que al destino logre escaparse alguno de los hombres".
106. [Por eso Heráclito... dijo:] Un día cualquiera es igual a cualquier otro.

    Acerca de los días nefastos, es dudoso, por otro lado, si hay que reconocer a algunos [como tales] o si tuvo razón Heráclito en reprochar a Hesíodo por hacer unos [días] buenos y otros malos "en cuanto que ignora que la naturaleza de cada día es una sola".
107. Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras.
108. Heráclito: de cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás.
109. (Véase el No. 95, segunda cita).
110. Para los hombres no es mejor que se realice todo cuanto quieren.

111. La enfermedad suele hacer suave y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo.
112. Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola.
113. Común a todos es la inteligencia.
114. Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina: esta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y hasta todas las cosas y las trasciende.
115. Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.
116. De Heráclito: a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios.
117. El hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma.
118. El alma seca es la más sabia y la mejor.
119. Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ethos* [hábito, índole] es su *daimon* [genio divino].
120. [Pero mejor Heráclito y más homéricamente, al mencionar igualmente a la Osa en lugar del polo ártico:] "límites de la aurora [oriente] y del véspero [occidente] son la Osa y, en lo opuesto de la Osa, el término de Zeus radioso". [Ya que el límite de la puesta y la salida es el polo ártico no la Osa.]
121. Bien merecido sería para los efesios ahorcarse todos en masa y abandonar la ciudad a los niños, ellos que expulsaron a Hermodoro, el varón más útil entre los suyos, diciendo: "no haya ni uno [quien sea] el más útil entre nosotros: y si no [tal sea] en otra parte y entre otros".
122. Acercamiento: Heráclito.
123. Según Heráclito, la naturaleza suele ocultarse.
124. [Absurdo debería parecer también a aquellos (que establecen principios materiales), que si todo el cielo y cada una de sus partes están todos en orden y proporción y por las formas y por las potencias y por los períodos, en cambio, no hubiera nada por el estilo en los principios, sino que] "como una barredura de cosas esparcidas al azar, fuera —dice Heráclito— el bellísimo cosmos".
125. También el ciceón [brebaje compuesto] se descompone si no se le agita.
125. a) [Ciego hace a Pluto en tanto autor no de virtud sino de maldad. Por lo cual también Heráclito de Efeso, para imprecar contra los efesios y no para hacer votos en su favor, dijo:] "Que nunca os abandone la riqueza, ¡oh efesios!, a fin de que os manifestéis en vuestra maldad".
126. Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.
127. Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación en el grado máximo entre todos los hombres, y habiendo escogido estos escritos, los convirtió en su propia sabiduría, mera erudición y arte de maldad.

Alcmeón de Crotona
Fragmentos filosóficos[47]

Sobre la naturaleza

Alcmeón de Crotona, hijo de Piritoo, habló a Brontino, a León y a Bacyllo de la siguiente manera:

1. Acerca de las cosas invisibles como acerca de las mortales poseen ciertamente los dioses plenaria evidencia; que los hombres no tenemos en este punto sino indicios.

1. a) El hombre se distingue de las demás cosas porque él solo entre ellas piensa; que las demás sienten, mas no piensan.

2. Los hombres perecen porque son incapaces de unir el principio con su fin.

3.

4. Es más fácil guardarse de un enemigo que de un amigo.

[47] Tomado del libro de J. D. García Bacca: Ob. Cit., p. 275.

Jenófanes de Colofón

Poema[48]

I. 1

Entre los Dioses
hay un Dios máximo;
y es máximo también entre los hombres.
No es por su traza ni su pensamiento
a los mortales semejantes.
Todo Él ve; todo Él piensa; todo Él oye.
Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.
Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.

I. 2

Mas los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.
Pero si bueyes o leones
manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;

[48] Ibid., pp. 20-27.

y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobraran semejanza.

I. 3

Homero, Hesíodo
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprensible y sin decoro;
y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño.

I.4

De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra.
Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran.

I. 5

El límite superno de la Tierra
—el que ante el pie se extiende—,
se ve inmediato al Éter;
mas de la Tierra alcanzan las partes inferiores
al Infinito.

I. 6

Lo que se llama Iris
no es más que una neblina;
a la que acontece idearse
como amarilla y como púrpura,
como la púrpura fenicia.

I. 7

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista.
Todas las cosas ya por el contrario
Con Opinión están prendidas.

I. 8

No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando.

I. 9

Es esto lo que ser me ha parecido
más verosímil con lo verdadero.

Parodia

I.10

En el tiempo invernal
así al Fuego hay que hablar
—estándose uno bien echado
en lecho blando,
en buena hartura,
bebiendo dulce vino,
comiendo sus garbanzos—:
Tú ¿de qué raza de varones eres?,
¿cuál es ya el cuento de tus años, Fuerte?
¿cuántos tenías cuando nos invadía el Medo?

Panegírico de la Sabiduría

I.11

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates,
y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos
y para él se levante en los combates
asiento más subido,
y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado
y aun le dieran el don por que más encareciera
y aunque en carreras de caballos venza...
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

I.12

Ya siete más sesenta
son los años que traen mi mente de acá para allá
por las tierras helenas;
¡y ya tenía entonces mis veinte de nacido!
Mas, aun con tantos años,
¿decir podría con verdad que de estas cosas algo sepa?

I.13

Que aun yo mismo no tuve más remedio,
viendo por ambos lados cada cosa,
que una vez, otra y otras muchas
cual flecha disparar el pensamiento.
Mas ahora,
ya viejo,
No cazador, por cierto, de toda sutileza,
por camino doloso engañado me encuentro;
porque hállese mi pensamiento donde se halle
se me deshace este Todo hacia Uno;
aunque, por otra parte,
todos y cada uno de los seres,
siempre y solo arrastrados,
a una naturaleza tendiendo están
y en naturaleza homogénea encuentran su reposo.

Parménides de Elea
Poema[49]

Proemio

I

Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condujeron,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro el su tensión tirante.

II

Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo a su cabeza hurtando,
mostraban el camino hacia la Luz.

III

Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;
y apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

[49] Ibid., pp. 29-53.

IV
Están allí las puertas de la Noche;
allí también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;
y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
solo la Justicia,
la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambiguo.

V
Con blandas palabras
dirigiéndose a ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartase de las puertas,
volando,
de férrea piña el travesaño.

VI
Ábrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
ejes multibroncíneos,
ambiguos,
de bisagras labrados y de pernos,
en fauces inmensas trocaron las puertas
y a través de ellas,
veloz y holgadamente,
carro y caballos la doncellas dirigieron.

VII
Recibióme la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII
Doncel,
de guías inmortales compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX
Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:
de la Verdad, tan bellamente circular, la inconmovible entraña
tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun estas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.

Poema Ontológico

Lo pat-ente según el ente

I.1
Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2
Esta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3
Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser*.
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4
Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser;
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en ti te mando descoger.

I.5
Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabedores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.

I.6
Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7
Un solo mito queda cual camino: *el Ente es*.
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingénito y es imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

I.8
Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,
que no es decible ni pensable
del ente una manera

que ya del ente no sea.
¿Por qué necesidad,
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

I.9
Así que al Ente es necesario
o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.
Ni fe robusta ha de decir jamás
que *de ente se engendrare otra cosa que ente*.
Y así no deja la Justicia
que el Ente se engendre o perezca,
relajando los vínculos:
antes queda en sus vínculos el Ente.
Pero sobre estos puntos se discierne
con solo *es o no es*.

I.10
Mas fue ya discernido dejar, cual precisaba,
uno de los caminos
—el impensable, el indecible,
pues no es camino verdadero—,
y de modo que el otro impela
y el verídico sea.

I.11
Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo "llegare a ser"
no lo "es";
que si "de serlo al borde está",
no lo "es" tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12
Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo el Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

I.13
Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción
lejos, muy lejos yerran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14
El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límites
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente,
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

I.15
Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en sólo un punto condensado.

I.16
Lo mismo es el pensar y aquello por lo que "es" el pensamiento;
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea.

I.17
Tal vino el Hado a encadenar las cosas;
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
es ente nombre propio;
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verdadero;
para nacer y perecer
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar;
para todo: "ser y no ser".

I.18
Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto
es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar,
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra
algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera
cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo,
que simultáneamente, por doquiera
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19
Y ya con esto cierro para ti
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.

Poema fenomenológico

Lo que "parece" según lo que "aparece"

II.1
A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)—;
opuestamente construidas las juzgaron
y atribuyeron dignos a las dos
en cada cual diversos.

II.2
La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3
La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.

II.4
De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo.

II.5
Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan,
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
y no luciente Noche,
que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6
Orbes más condensados
están hechos de fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas a través de todos vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.

II.7
Que en todas partes rige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a mezcla.

II.8
Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

II.9
Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;

y cuántas obras ocultas
y como surgieron
de la faz pura de solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras
de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que los astros guardara en sus linderos.

II.10
Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.
.....
La luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra.
.....
Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.
.....

II.11
Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que es lo pleno
pensamiento.

II.12
Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia
impusieron los hombres.

Empédocles de Agrigento

Poema[50]

Proemio

1
Es cosa de Necesidad,
y determinación antigua, eterna de los Dioses,
con amplios juramentos re-sellada,
que si alguno tal vez de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga,
por sí y ante sí profanare
con criminoso asesinato
amables miembros,
o, si hubiere faltado en algo,
aun además jurare en falso,
errático ande el tal Demonio
por triples diez mil años
distante de lugar de Bienaventurados;
y que naciendo vaya tal Demonio
bajo todas las formas variadas de Mortales,
de cabo a cabo de los tiempos,
a lo largo
de tornadizas sendas molestas de la vida.

2
Como Yo voy ahora vagabundo
y prófugo del cielo,
obedeciente a la maniática Discordia.
Que ya Yo mismo
doncella y doncel fui una vez,

[50] Ibid., pp. 54-100.

ave y arbusto,
y en el Salado fui pez mudo.
¡Ay de mí!, porque a tiempo
no me deshizo el Día despiadado,
aun antes que en mis labios intentara
de la voracidad los gestos posesores.
De tal holgada beatitud y de tal honra
—¡desdichado de mí!—
al prado me volví de los mortales.

3
Lloré y me lamenté
porque en lugar extraño me veía;
lugar, y no de agrado,
en que el Asesinato
y Rabia y la ralea entera de los Hados,
y las Enfermedades
secas, las contagiosas, las de fluyentes obras
de Desvarío por el prado
vagan y por la sombra.
Aquí se hallaban
Chtonia,
y la de vista de largo alcance, Heliopea;
Pelea, la sanguinaria,
Armonía, la de ojos sosegados;
Fealdad y Belleza;
Retardación y Prisa;
Sinceridad, la amable,
y Disimulación, la de negras pupilas;
Nacimiento y Perecimiento;
Dulce Sueño y Vigilia;
y la Inmovilidad y Movimiento;
Miseria y multicoronada Grandeza;
Celeste Voz y divino Silencio.
Con ellos llegué a esta caverna bien cubierta.

4
¡Ay de ayes!
¡oh progenie de los mortales,
despavorida y malafortunada!
¡de qué discordia fuiste y en qué apreturas engendrada!
Que etérea Fuerza
hasta el Mar va acosando a los mortales;
pero el Mar de sí los escupe
hacia la firme Tierra;
la Tierra a su vez los expone
del Sol a los fulgores incansables,
mas el Sol los embala
en remolinos de Aire.

Que, así, uno de otro los recibe
mas todos los maldicen.

5
Planes
de estrechas miras
van esparcidos por los miembros de los mortales;
y los asaltan de repente
mil temerosos males
embotadores de la mente.
Mas, al considerar la breve parte de la invivible vida
—oh en breve morideros—,
que, semejante al humo,
se levanta y se vuela,
persuadidos de este único sesgo
cada cual procura lo suyo,
todos, de todas las maneras,
convulsos e impelidos.

6
En cuanto al Todo, cada cual se congratula
de haberlo comprendido;
cuando parejas cosas no son para varones
ni visibles ni audibles
ni por entendimiento comprendibles.

7
Mas Tú,
puesto que aquí te retiraste,
persuádete
de que no has de ver más de lo que ve mente perecedera.

8
Y vosotros, Dioses,
apartad de la lengua
un maniático hablar de tales cosas;
haced brotar, más bien, la fuente pura de los labios santificados.
Y a ti, Musa,
virgen de múltiple memoria y blancos brazos,
suplícote, si es lícito
en estas cosas oír a los mortales,
que a las riendas me envíes dócil carro
por Piedad conducido.
Que no forzarán a decir más de aquello
a que la reverencia me obligare
las flores del honor,
de ese honor de buena opinión
que de mortales se consigue.

9
Osa, pues,
y, en atrevimiento,
a la cima de la sabiduría
asciende apresurado;
y, entonces, mirarás con todo empeño
qué es, en cada cosa, lo manifiesto;
y ni aun teniendo vista
la creas más que a las pupilas;
y ni aun oyendo ruidos extremados
los creas más que a claros sonidos de la lengua.
Y donde el pensar esté presto
de las demás cosas ninguna creas;
vuelve la espalda a la fe de los miembros;
más bien piensa
qué es, en cada cosa, lo manifiesto.

Parte primera

I.1
Primero, escucha
que *de todas las cosas cuatro son las raíces:*
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.2
Dicho dual:
a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces, empero,
por des-nacimiento, muchos surgen de Uno.

I.3
Dual es la génesis de lo mortal;
y su destrucción, dual también;
porque la transeúnte coincidencia de todas las cosas
engendra las mortales
y las destruye también;
mas, de nuevo, la Destrucción
alimentada por las cosas desnacidas
se volatiliza a sí misma.
Y, alternándose estos procesos,
nunca descansan de repetir sus intentos:
que, unas veces,
por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;
mientras que, otras veces,
por odio de Discordia cada una di-verge de todas.

I.4
De esta manera
en cuanto que Uno aprendiera a engendrarse de muchos,
y en cuanto que, de nuevo, fueron surgiendo muchos
des-engendrándose Uno,
por esto se engendran las cosas,
mas ninguna en lo eterno apoyará sus pies.
Mas en cuanto cambiándose unas en otras ninguna reposa,
por tal causa, según círculo inmoble, muévense todas.

I.5
Pero aún más:
escucha el mito,
que mi enseñanza acrecerá tu mente.
Como dije al principio,
los mitos capitales declarando,
dual es el dicho:
"a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces empero
por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno".
"Fuego, Tierra, Agua
y la mansa altura del Éter".
Y, *aparte* de estas cosas,
en contrabalanza de todas,
Discordia, la destructora;
mas, *entre* ellas,
Amistad,
como ellas ancha, como ellas larga.
Mírala con tu pensamiento,
pero que estupefactos tus ojos no se queden;
innata en sus arterias los mortales la creen;
por Ella conciben lo amable,
obras amables a término llevan por Ella;
y, dándole nombres,
Gozo la llaman y Afrodita;
empero varón mortal alguno aprendió todavía
que es de todo hélice implícita.

I.6
Escucha, tú, por el contrario,
de mis palabras
la no falaz misiva:
iguales son y en nacimiento coetáneas
todas estas cuatro Cosas;
cada Una ocúpase de su dignidad propia,
de la de las Otras distinta;
y cada cual tiene costumbres propias.

I.7
Según su turno dominan, ya circunnavegando
el Círculo;
Unas hacia las Otras se destruyen,
Unas hacia las Otras se acrecientan
según el turno que la Parca concierta.

I.8
Y, a no ser hacia estas,
hacia ninguna otra las cosas se engendran
ni hay como perezcan;
porque
o en ininterrumpido modo perecerían
y entonces no serían...
...y esto en algo al Universo acreciera;
mas ¿de dónde este algo vendría?
O ¿cómo algo se destruyera,
no habiendo cosa alguna que esté vacía de Ellas?
Mas de nuevo, una vez, otra vez y otras muchas
no hay más que estas cuatro cosas;
ahora que Unas con Otras confluyendo,
de todas a través las Unas y Otras deslizándose,
aquí y allá se engendran cual diversas;
mas, con todo,
Ellas siempre las mismas se quedan.

I.9
Otra cosa aún voy a decirte:
ninguna de las cosas mortales ha tenido nacimiento,
como no es la muerte más terrible
de especie acabamiento;
que nacimiento y muerte son nada más discernimiento
y mezcla de cosas mezcladas;
aunque, además de esto,
reciban de los hombres de nacimiento el nombre.

I.10
Que no hay artificio para
engendrar de lo-que-no-es;
y que lo-que-es perezca
es no hacedera y descarriada empresa;
porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de lo-que-es en la esfera.

I.11
Mas a los perversos tienta
sobremanera desconfiar de razones poderosas;
tú, por el contrario,

reconócelas, como las fieles razones de nuestra Musa lo mandan,
dividiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien
por tus entrañas.
Que los otros,
cualquier cosa que a luz del Éter venga
—ya según lo humano mezclada,
ya según la especie de las agrestes fieras,
de los arbustos o de los pájaros—,
de tal cosa dicen seguros
que ha nacido de veras;
y cuando la tal se disgrega
llámanlo los muy necios
suerte diablesca.
—Y según sus normas
hablo yo ahora—.

I.12
Imbéciles,
que no son por cierto de alcance largo sus mentes;
pues esperan confiados
que se engendre lo que antes no era,
o que algo muera y del todo perezca.
Varón sabio
ni tales cosas en su mente adivinara:
que, mientras él y los mortales viven
lo que ellos todos nombran vida,
"sean" mientras tanto de veras,
y les "acaezcan" mientras tanto
cosas malas y cosas buenas;
y que, por el contrario,
antes de estar compactos, como después de des-atados
ya de veras no fueron, ya de veras no sean.

I.13
Pero aún más:
por si algo en esos dichos anteriores
es de floja madera,
de tales anteriores y conjugados dichos
adicionales testimonios considera:
por "una" parte
al "Sol",
que arde por todos lados
deslumbrante para la vista;
por la "segunda"
cuantas "Cosas" hay "inmortales",
en radiante esplendor sumidas;
por la "tercera"

la “Humedad”,
del todo oscura, enteramente fría;
por la “cuarta”
la “Tierra”,
de la que fluyen
cosas espesas, cosas densas.
Y considera
que, por Discordia,
todas se truecan en deformes
y divididas;
mas que, por Amistad,
se desean unas a otras
y van unidas.

I.14
Y de todo esto
todas las cosas provinieron;
las que detrás serán, las que son, las que fueron.
Ellas brotan en árboles,
en varones y en hembras,
en aves y en fieras,
y en peces que el agua alimenta.
Así mismo Ellas brotan en Dioses
de vida dilatada
y de honores colmada.
Así es como las cosas son en su forma primigenia;
pero las unas confluyendo con las otras,
engéndranse tan solo diversas en aspecto,
pues solo se cambian
por desdoblamiento.

I.15
Mas al modo que los pintores
—por Metis sobre el arte
bien alumbrados varones—
decoran variamente las tablas a los Dioses ofrecidas,
en sus manos tomando
multicolorados pigmentos,
mezclando armónicamente
de unos más, de otros menos,
con todos ellos haciendo
ideas a las cosas parecidas
—y de árboles las pueblan,
de varones y de hembras,
de aves y fieras
y de peces que el agua alimenta,
de longevos Dioses
colmados de honores—,

de parecida manera,
no te engañe la frente
cual si de lo mortal otro fuera el origen,
de lo mortal nacido en innombrables especies;
mas ten por cierto este mito
pues de Dios lo has oído.

I.16
De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
Júpiter, el candente;
Hera, vivificante;
Aidoneo o el ocultante;
y Nestis que humedece
de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia;
mas después inmediatamente
que, a la menor profundidad del remolino,
Discordia llega,
y que, en su vez complementaria,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta "ser" una sola.
Así serán las cosas, así también fueron antes;
y de entrambos procesos
jamás el tiempo innombrable
dejará de estar lleno.
Tal yo lo pienso.

I.17
Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanzan a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Más la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
tan aparte todo
que ni siquiera llegan a mostrarse
del Sol la idea deslumbrante
ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.

Todo estaba enemistado
de Amor falto y de mezcla.

I.18
Así, se estaba firme,
cubierta del compacto cutis de la Armonía,
la Esfera bien pulida
de circular soledad en el goce;
mas después, inmediatamente
que gran Discordia en los miembros se ahitara
y de honor se subiera a la cima,
una vez cumplido el tiempo
—que según amplio juramento
les llega alterno—,
retemblaron por modo
continuo y extremado
de Dios los miembros todos.

I.19
Que en esta misma insigne masa de las humanas partes
unas veces, por Amistad,
hacia uno con-vergen
y en flores de vida florecen
todos los miembros que en suerte al cuerpo cayeron;
otras empero,
descuartizados
por la Rivalidad perversa,
van unos de otros errantes
rompiéndose en los hitos de la vida.
Y de manera parecida
a los arbustos les pasa
y a los peces ocultos en las oscuras aguas,
a las fieras sorteadas para montes
y a címbalos que con las plumas marchan.

I.20
Una vez más, empero,
y comenzando de nuevo,
voy a andar de los mitos por amplio camino,
logos escanciando
sobre aquel otro logos que al principio dijera:
"Después, al punto
que, a la menor profundidad del remolino,
la Discordia ha llegado,
y, por complementario modo,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras

hasta “ser una sola”;
mas no de golpe,
pues júntanse más bien, según les viene en gana, en uno
diversas cosas desde diversos puntos.

I.21
De tales mezclas primigenias
especies de cosas mortales se esparcen por miles;
pero muchas de éstas quedan inmezcladas
porque a las mezcladas están contrapuestas.
Tales son las que Discordia
aun en su altura máxima
inmezcladas retiene;
que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo
a las fronteras últimas del Círculo;
hace, más bien, Discordia que algunas de sus partes
se queden dentro
y que otras se marchen del centro;
y cuanto Discordia va de retirada
otro tanto avanza
el ímpetu manso e imperecedero
de Amistad sin tacha.

I.22
Pero cuando se invierten los caminos,
al punto
se hallan naciendo mortales
cosas que a ser inmortales primero aprendieran,
y se hallan mezcladas
las que antes puras se estaban;
y de estas mezclas
especies de cosas mortales se esparcen por miles,
labradas de ideas,
admirables de ver, en matices diversas.

I.23
Se ayuntó la Tierra, las más de las veces
en igualdad
con Vulcano, con Humedad, con el superlúcido Éter,
del Amor anclando en terminales puertos;
aunque se ayunte, empero,
un poco más en proporción o no harto menos,
de todos Ellos
se engendra la sangre
y las ideas de todas las carnes.
La Tierra complaciente,
para fabricar bien los vasos
obtuvo, de ocho partes, dos de Nestis la resplandeciente
y cuatro de Vulcano;

pero los blancos huesos se engendraron
con liga de armonía
y con inspiración divina elaborados.

I.24
A la manera
como cuando uno, atento a emprender un camino,
se arma de su lámpara
y fuego prepara
—fuego
que, aun en noches invernales,
esplendoroso arda—,
encendiendo con él linternas
—defensoras del fuego
contra los variados vientos,
dispersoras del soplo
con que los vientos soplan—,
y entonces la luz hacia fuera salta,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con no traspasables rayos;
de semejante modo
el fuego primitivo,
en las meninges celado,
tras la pupila
del ojo circular
y entre sutiles túnicas
está atisbando;
las cuales túnicas
como techo defienden del agua circunfluyente la masa profunda;
el fuego, a través de ellas,
salta hacia fuera,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con sus no traspasables rayos.

I.25
Juntando corifeos de unos y otros mitos,
sin una sola senda para los logos,
lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces.
Así, pues, ante todo
te diré del Sol el origen
y de qué se engendraron las cosas todas ahora visibles:
la Tierra y el Mar, el de múltiples ondas,
Titán y el húmedo Aire;
y el Éter
que, rodeando en círculo todas las cosas,
a todas ahoga.
……

I.26
Si no tuviesen límites
ni el vasto Éter ni la profunda Tierra
—que tales vanas sentencias
de las bocas de los mortales
que del Todo bien poco han visto
fluyen a miles...
……

I.27
El Sol, agudo flechero;
hílara y placentera, la Luna.
……

El Sol, bien preso,
en círculo recorre el amplio Cielo.
……
Con rostro imperturbable
contra el Olimpo sus rayos envía;
mas a su hílara luz
bien breve suerte fue concedida.

I.28
Luz ajena gira,
cual pulido círculo,
al derredor de la Tierra;
mas las huellas de la [solar] carroza
ruedan por los confines de la Tierra;
que la Tierra, de frente,
mira el sagrado círculo del Príncipe.
……
[La Luna] dispersa los rayos del Sol
—los que desde arriba van hacia la Tierra—,
y sombrea de la Tierra tanto espacio
cuanto es su ancho:
el de la Luna,
la de ojo de brillo pálido.
……
Mas la Tierra también impone noche,
cuando del Sol opónese a los rayos.
……
Noche: la de ojos en peregrinación, la desierta.
……

I.29
Muchos fuegos están ardiendo bajo el agua.
……

[El Mar] conduce de los fecundos peces la silenciosa raza.
……
La sal se solidifica impulsada por los rayos del Sol.
……
El Mar: transpiración de la Tierra.
……

I.30
Concordes en sus miembros surgieron
todas las cosas primigenias: el Fuego, la Tierra,
el Cielo y el Mar;
por esto todas ellas, entre las cosas mortales,
parecen ahora errantes.
De semejante modo, las que son
para la mezcla más idóneas
se aman unas a otras,
en igualdad por Venus puestas;
pero las enemigas
unas de otras se tienen a máxima distancia,
inmezclables por raza,
inmezclables en cuerno,
inmezclables por las ideas
en que han sido amasadas.
Así que coengendrarse unidas
insólito del todo les es y sumamente doloroso;
de arduo acoplar son sus apetencias,
porque en Discordia están nacidas.

I.31
Todas las cosas conocen
cordialmente
por voluntad de la Suerte.

Parte segunda

II.1
Mas por si todavía sobre tales asuntos
fuese tu fe de floja madera:
sobre cómo de Agua, de Éter, de Sol y de Tierra,
bien mezclados,
los colores se engendraron,
bien sobre cómo las ideas mortales
—de tantas cosas cuantas ahora están nacidas
por Afrodita armonizadas...
……

...sobre cómo engendráronse los árboles tamaños;
los peces, salazones naturales.
……

II.2
Humedeció a la Tierra Venus con lluvia largo tiempo;
y, habiendo hecho ideas,
para fortalecerlas las dio al Fuego veloz.
……
...y así les cayó en suerte ser plasmadas
de Venus en las palmas.
……

II.3
Si pensando todo esto
—con penetración y en las jugosas entrañas—,
lo intuyes además con puros actos de la perfecta mente,
se te harán para siempre todas estas cosas presentes;
todas las poseerás y otras muchas
que se derivan de aquellas;
porque, según son los mortales,
el deseo de ellas las acrece
en cada uno diversas según su naturaleza.
Mas si, además de estas, anhelares otras
de las al hombre naturales,
por miles te sobrevendrán males terribles
que las mentes embotan,
y el vivir roban presto
tan presto dé su vuelta el tiempo;
que a su origen amado desean volver tales cosas,
pues sabe,
que todas cordial conocer poseen;
y de pensar, su suerte.
……

II. 4
Sin cuellos muchas cabezas
pululaban; viudos de hombros vagaban desnudos brazos;
y, en pobreza de frentes, ojos solitarios iban errando.
……
Muchas cosas bifrontes nacieron y con circular pecho;
bovinas, pues, de raza,
aunque con faz humana;
mientras que otras surgieron
con bovino cráneo y humano aspecto;
sus partes con algunas de varón estaban mezcladas
y con algunas de hembra:
ésas con muelles miembros adornadas.
……
con pies flexibles algunas, con miembros indiferenciados.
……
Mas tan pronto como según la parte mejor
demonio se mezcló a demonio,

y coincidieron tales partes
según lo que a cada una le era propio,
engendráronse otras cosas,
muchas y de continuo...
…….

II.5
Pero ahora,
sobre cómo bien discernido fuego
de varones y lloronas hembras
produjo las nocturnas siembras.
Oye tales cosas,
que no es indocto mito ni fuera de propósito.
Primitivamente
tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra;
cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos.
El Fuego los enviaba
queriendo que llegasen con él a semejanza.
Mas no estaba aún patente de miembros amable vestido.
No tenían voz,
ni en su lugar propio el varonil miembro.
…….

Mas se descuartizó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...
…….
...mezclándose, con todo, por los ojos
cogió a los unos el deseo de los otros.
…….
...de Venus el puerto escindido...

II.6
Sábete que de todas
cuantas cosas se hicieron
se dan efluvios propios.
…….

II.7
Todas las cosas ex-spiran e in-spiran de la siguiente manera:
en los límites
de los cuerpos de todas
cárneas siringas exangües están extendidas;
y en sus menudos orificios densamente
están acribilladas por pequeñas heridas;
los límites extremos
de las narices
perforados están también por todas las partes;
pero de modo que el asesinato se evite;

cortados, no obstante, de manera
que, por sus caminos,
vía fácil al aire se ofrezca.
Cuando, pues, de ellos la sangre sutil se retira,
el aire,
en tromba, con ímpetu furioso,
se precipita tras ella;
mas cuando la sangre vuelve
ex-spírase de nuevo el aire,
de suerte parecida
a como cuando una niña
juega con clepsydra de divino cobre,
que, unas veces,
puesta sobre su mano de idea bella
sumerge del embudo el cañuto
en el entrañable cuerpo del agua plateada
y entonces el agua en el embudo no entra
—que lo estorba la mole de aire
que por múltiples agujeros
penetró antes de fuera—,
y así hasta que la niña destapa, dando escape,
de aire a la corriente densa
—que entonces, saliéndose el aire,
de agua la parte respectiva penetra—.
Y de parecida manera:
cuando el agua el cúpreo embudo superior del todo llena,
tapados por mano mortal del embudo la boca y los poros,
la presión del aire de fuera,
dominando los bordes,
al derredor de las puertas
—las de istmo estrecho,
las de eco sucio—,
salir impide al agua,
hasta que la niña retira su mano;
que entonces
de otra manera, a la anterior inversa,
adentrándose el aire
huye de agua la respectiva parte.
También de suerte parecida:
cuando la sangre penetrante, ramificada por los miembros,
va retirándose a lo interno,
al punto, ardiendo en ansias llega de aire
una corriente;
cuando empero revierte la sangre,
de modo parecido hacia atrás sopla el aire.
……

Así que a todas las cosas cayó su parte de aliento y olfato.
……

II.8
Por esto lo dulce, agarra lo dulce
lo amargo apetece lo amargo,
lo agudo marcha hacia lo agudo,
y cabalga lo cálido en lo cálido.
……

II.9
De ambos ojos sola una vista se engendra.
……
La mente en mares de sangre se nutre;
de sangre
en ascendente y descendente marea;
por esto, sobre todo,
el pensar da en los hombres tantas vueltas;
que es la humana inteligencia
esa sangre que en torno al corazón rueda.
……
cuanto sean diversos los cuerpos en que nacieron
ha de asistirles siempre un conocer cordial
otro tanto diverso.
……
Si hay que juzgar por el presente,
Metis irá en los hombres en aumento.
……

II.10
Con tierra conocemos la Tierra;
con agua, el Agua;
con éter, el divino Éter;
con fuego, el devorante Fuego;
con amor, el Amor;
con discordia, la Discordia funesta;
porque
y de estas cosas bien armonizadas
se compusieron todas;
y por virtud de Ellas
todas cordialmente conocen, padecen y gozan.

Parte tercera

III. I
Si por ser yo de los efímeros,
Musa inmortal,
te pasó por la mente en otros tiempos
preocuparte de la mente mía,
asísteme ahora, pues te lo ruego,
Caliopea,
que a sacar a luz me dispongo
buen logos sobre afortunados dioses.

III.2
Bienaventurado
quien de las entrañas divinas llegó a poseer la riqueza;
miserable, por el contrario,
el que, por ser oscuro
su parecer sobre los dioses,
vive acuitado.

III.3
No hay modo de acercarse [a Dios] según espacio,
ni de flecharlo con los ojos,
ni de agarrarlo con las manos;
aunque, para mentes humanas, sean ellos de fijo
los caminos de rueda,
los más persuasivos.
Que no se distingue por tener sobre los miembros cabeza humana,
ni le salen dos ramos de la espalda,
ni tiene pies
ni las rodillas ágiles
ni hirsutos miembros viriles...
Es,
tan solo, ni más ni menos,
mente sagrada,
mente aun para dioses inefable;
y en sus mentares veloces
el mundo entero recorre.

Anaxágoras de Clazómenes
Fragmentos filosóficos[51]

Del libro de Anaxágoras *Sobre la naturaleza*

1. Juntas y de vez se estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite.

   Y, a pesar de hallarse juntas y de vez todas las cosas, bajo el dominio de la pequeñez ni una sola de ellas estaba de manifiesto, porque sobre todas domina Aire y Éter, y ambos son sin límites; porque en el Todo de todas las cosas Aire y Éter son las máximas: máximas en capacidad repletiva, máximas también en grandor.
2. Porque Aire y Éter se separan de por sí de lo que pluralidad haya en el Circundante, y el Circundante no tiene límites en cuanto a capacidad repletiva.
3. Porque en lo pequeño no hay un mínimo; hay siempre, por el contrario, un menor, ya que por división no hay manera de que el ser llegue a no ser; mas también en lo grande hay siempre un mayor.

   En cuanto a capacidad repletiva iguales son grande y pequeño; empero cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña.
4. Si, pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya cosas muchas y de todas clases y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierren las más variadas figuras eidéticas, colores y sensaciones placenteras; y en tales gérmenes y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuantos tienen alma; y para tales hombres, como entre nosotros, hay ciudades habitadas en común y campos cultivados; también para ellos, como entre nosotros, hay sol y luna y los demás astros, y para ellos hace nacer la tierra muchas y variadas cosas de entre las cuales las útiles llévanselas a casa para su servicio.

   Empero antes de que se separaran selectivamente "estas" cosas de "todas" —que todas estaban juntas y de vez—, ningún color, ni uno solo,

[51] Ibid., pp. 311-316.

estaba de manifiesto; que lo impedía la común mezcla de todas las cosas y de ellas con lo húmedo y lo seco, con lo caliente y lo frío, con lo esplendente y lo tenebroso, y con mucha tierra interpuesta y con gérmenes sin límites en cuanto a capacidad repletiva y sin semejanza entre ellos.

Sobre esta separación selectiva téngase por dicho que no solo tuvo lugar entre nosotros, sino también en otras partes.

Y puesto que todo esto sea así, menester es pensar que en el Todo de todas las cosas estaban dentro todas.

5. Una vez, pues, separadas las cosas unas de otras, preciso es reconocer que el Todo de todas no se hace ni menor en algo ni mayor —que no es factible algo mayor que el Todo de todas las cosas—; por el contrario, el Todo de todas es siempre igual.
6. Y puesto que las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder repletivo, por esto mismo y de esta manera también en el Todo de todas las cosas están todas.

   Que no hay manera de que haya cosa aparte y señera; todas, por el contrario, poseen su parte y su suerte en todas.

   Y puesto que no hay manera de que una parte "mínima" llegue a ser, no la habrá parecidamente para que pueda una parte separarse del Todo de todas, ni para que se engendre de por sí, sino que, cual fue al principio, así lo es ahora: que todas las cosas juntas están y de vez. Y en todas y dentro de todas hay muchas en plural y tanto en las cosas mayores como en las pequeñas el número de las selectivamente comparadas es ya igual en poder repletivo.
7. Mas no hay modo de saber ni por "Cuenta-y-razón" ni por manipulaciones la capacidad repletiva de las cosas ya selectivamente separadas.
8. No están disgregadas unas de otras las cosas, las de este Mundo "uno", ni cortadas están unas de otras por cuña; que no lo están ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente.
9. ...que por círculo se mueven y se separan selectivamente (ciertas partes) bajo el poder de Fuerza y Celeridad. Ahora que es Celeridad la que produce a Fuerza. Mas la Celeridad no se asemeja en celeridad a ninguna cosa, a ninguna de esas cosas que se dan ahora entre los hombres. Por el contrario, Celeridad es veloz cual múltiplo absoluto de todas.
10. ¿Cómo de no-cabello podría engendrarse cabello y engendrarse carne de no-carne?
11. En todo hay de todo, hay una suerte o parte de todo, menos de Inteligencia; mas se dan cosas en que hay hasta Inteligencia.
12. Fuera de estas, en las demás hay de todo.

    Inteligencia, por el contrario, es cosa sin límites y señora de sí y con ninguna de las demás cosas se mezcla, que Ella sola se está consigo misma. Que si no estuviera así consigo misma, sino mezclada con otra cosa cualquiera, por haberse mezclado con una tuviera parte en todas las demás, porque en todo hay una suerte o parte de todas, como queda dicho anteriormente. Y las cosas mezcladas entorpecerían a Inteligencia de modo que no podría ya dominar a ninguna de ellas, cual las dominara si se estuviera sola consigo misma. Porque es Inteligencia la más sutil de todas las cosas y la más pura, poseedora de universal conocimiento y máxima en poder.

Y sobre cuantas cosas poseen alma —cuáles más excelente, cuáles más humilde—, sobre todas ellas puede Inteligencia.

Y puede sobre el circular movimiento del Todo de todas las cosas, tanto que pudo sobre el comienzo mismo de tal movimiento circular.

Y comenzó tal circulación, primero por lo pequeño, se propagó circularmente a más y así se propagará más y más.

Y conoció Inteligencia todas las cosas: las que aún se están mezcladas y las separadas y las disgregadas.

Y las que estuvieron a punto de ser y las que fueron —sean las que fueren—, las que ahora no son, las que ahora son y cualesquiera de las que serán, todas fueron ordenadas por Inteligencia; y lo fue también el circular movimiento según el que circularmente se mueven los astros, el Sol y la Luna, el Aire y el Éter, que están ya en separación selectiva; ahora que fue el movimiento circular el que hizo que selectivamente se separaran.

Y se separan selectivamente lo denso de lo sutil, y de lo frío lo caliente y lo resplandeciente de lo tenebroso y de lo húmedo lo seco.

Mas hay en suerte muchas partes de muchas cosas.

Empero ni una sola cosa se separa selectivamente de todo en todo de otra ni se disgregan por diversas una de otra, a excepción de Inteligencia. Que toda inteligencia es semejante, tanto la mayor como la menor; de entre las demás cosas, por el contrario, ninguna es semejante a ninguna otra, mas las que de ellas están en mayoría, esas mismas son las que están de manifiesto y las que cada particular cosa es y era.

13. Y en el mismo punto en que Inteligencia comenzó de por sí a mover, se separó Ella selectivamente de lo movido: del Todo de todas las cosas; y cuanto movió Inteligencia, otro tanto y todo ello se disgregó; y el movimiento circular producía una mayor disgregación en lo ya movido, en lo ya disgregado.
14. La Inteligencia, la que está siendo siempre, está también ahora bien firme donde están todas las demás cosas: en el gran Circundante, en las que se van a separar, y en las que ya se han separado.
15. A lo denso, húmedo, frío y tenebroso dio Ella por lugar de reunión este, donde ahora están; a lo sutil, por el contrario, a lo caliente y a lo seco los impelió Éter adentro.
16. De tales cosas selectivamente separadas se hace por solidificación tierra; que de las nubes se separa selectivamente agua; del agua, tierra; de la tierra se solidifican por el frío piedras, y las piedras se elevan más que el agua.
17. Sobre eso de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos; que ninguna cosa se engendra ni perece, sino que de cosas que ya son "se mezcla" y "se disgrega". Y, según esto, al engendrarse llamarían correctamente "mezclarse" y al perecer "disgregarse".
18. 19. 20.
21. Por debilidad de los sentidos no podemos discernir lo verdadero.
21. a) Vista-de-ojos: la que oculta lo luminoso.
21. b) 22.

Leucipo
Fragmentos filosóficos[52]

Del libro *Sobre el grandioso orden del cosmos*

1. Átomos, compacto, gran vacío, separación por división, configuración, disposición, dirección, dispersión esférica, remolino...

Del libro *Sobre el espíritu*

2. Ninguna cosa se hace por tanteos, sino que se hacen todas "de" Cuenta-y-razón y "por" Necesidad.

[52] Ibid., p. 341.

Demócrito de Abdera
Fragmentos filosóficos[53]

I
Fragmentos sobre la Ética

Del libro *Sobre las cosas del mundo invisible*

1. No es la muerte un apagarse la vida íntegra del cuerpo, sino que, cual acontecería tal vez por un golpe o por una herida, permanecen aún firmes y bien arraigados los lazos que el alma tiene en la médula, y el corazón mantiene bien encendida y depositada en lo profundo la chispa de la vida; y, mientras todo esto permanezca, podrá el cuerpo volver a poseer la vida, ahora apagada, presta una vez más para animar.

Del libro *Tritogéneia, o La tres veces nacida*

2. Por la Tres-veces-nacida, Minerva, se significa la Cordura. Que de la Cordura se engendran estas tres cosas: aconseja bellamente, hablar impecablemente y obrar debidamente.

Del libro *Sobre el Buenánimo o el Bienestar*

3. Quien pretenda el bienestar preciso es que no emprenda muchas cosas ni en público ni en privado; y, en las que por acaso emprendiere, no se deje llevar a más de lo que dan sus propias fuerzas y naturaleza. Guarde, por el contrario, esta prevención: que, aun en el caso de que la buena suerte le levante y aun parezca conducirle al colmo, deponga pretensiones y no se deje arrebatar por sobre sus posibilidades; que, en lo material, la bella medianía es más segura que la megalomanía.
4. Agrado y desagrado son límite (de lo conveniente y de lo inconveniente).
5.

[53] Ibid., pp. 351-377.

II

Fragmentos sobre Física

Del libro *Sobre las diversas figuras o ideas*

6. Preciso es que, por medio de esta norma, el hombre reconozca que está bien lejos de la realidad de verdad.
7. Estas razones ponen de manifiesto que en realidad de verdad no sabemos nada de nada; que la opinión es, en cada uno, afluencia de figuras.
8. Con todo, quedará en claro que no se sabe por dónde llegar a conocer lo que en realidad de verdad es cada cosa.

Del libro *Confirmaciones* (Reforzamientos)

9. Nosotros en realidad nada inmutable conocemos, sino solo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y según la disposición de las cosas que se le entran o que se le resisten.
10. Que en realidad de verdad no conocemos ahora lo que cada cosa es o no es, queda múltiplemente mostrado.

Del libro *Sobre lo lógico o sobre normas*

11. Dos son las formas eidéticas de conocimiento: uno, el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro.

    Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver ni oír ni oler ni gustar ni sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender.

12. 13. 14. 15. 16. 17.

III

Fragmentos sobre Música

Del libro *Sobre poesía*

18. Cuantas cosas escriba el poeta con entusiasmo y con inspiración son poderosamente bellas.

19. 20.

Del libro *Sobre Homero*

21. Porque Homero cayó en suerte naturaleza deiforme, edificó ordenado mundo de multivariados versos.

22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29.

IV

Fragmentos auténticos de obras no determinadas

30. De entre los hombres con razón son pocos los que, levantando las manos hacia lo que ahora los griegos llaman aire, digan: todas las cosas las tiene Júpiter pensadas, todas las ve, las da todas y las quita y es el Rey de todas.
31. La medicina cura enfermedades del cuerpo; mas la sabiduría libera al alma de pasiones.
32. El coito: ataque en pequeño; porque sale disparado un hombre de otro hombre y en espasmo se separa, cortado como por golpe, un hombre de otro hombre.
33. La Naturaleza y la Educación son parientes: porque la educación configura según nuevas medidas al hombre y en virtud de tal cambio de medidas hace naturaleza.
34. El hombre: mundo en pequeño.

V

Pensamientos de Demócrates[54]

35. Si alguien llegare a entender con inteligencia estos mis pensamientos, hará muchas obras, dignas de varón bueno, y no hará por el contrario muchas obras viles.
36. Cf. 187.
37. El que elige para sí los bienes del alma, elige para sí los más divinos; quien los de la casa del alma elige, elige los humanos.
38. Bello y bueno es oponerse al injusto; mas, caso de no oponerse, bello y bueno es no cooperar con el injusto.
39. Es preciso o bien ser bueno o imitar a un bueno.
40. No son ni cuerpos ni riquezas los que hacen felices a los hombres, sino rectitud y múltiple cordura.
41. No por miedo sino por deber hay que mantenerse alejados de faltas.
42. Gran cosa es, en las desgracias, ver cuerdamente lo que se debe hacer.
43. Salvación de la vida es despreocuparse de las cosas sexuales.
44. Hay que ser veraz y no locuaz.
45. El que hace la injusticia es muy más infeliz que el que la padece.
46. De magnánimos es llevar con mansedumbre los descuidos.
47. La deferencia para con la Ley, la Superioridad y el más Sabio es cosa según bello orden.

[54] Sobre si los fragmentos conservados con el nombre de Demócrates son o no de Demócrito, hay discusiones largas y eruditas en las que no vamos a entrar ni siquiera con el modesto papel de relatores de opiniones ajenas.

Diels y Kranz se deciden por incardinar a la colección de sentencias ciertamente propias de Demócrito las conservadas bajo el nombre de Demócrates. El *Georgicon* de Demócrito, obra seguramente suya, se halla atribuida, por una evidente corrupción del copista, a Demócrates, de modo que parecido cambio de letras pudo acontecer en otros fragmentos de los escritos de Demócrito. (Se conservan las notas del texto citado.)

48. El bueno no toma en cuenta burlas de gentecilla.
49. Dura cosa es estar a las órdenes de inferior.
50. No hay manera de que sea justo el que está rendido incondicionalmente a las riquezas.
51. En muchos aspectos persuade más fuertemente la palabra que el oro.
52. Faena perdida es poner en razón al que se cree inteligente.
53. Muchos que no han aprendido a razonar viven según razón.
54. Muchos de los que hacen las más vergonzosas obras se ejercitan en óptimas palabras.
55. Hay que poner celo en las obras y acciones virtuosas, no en las palabras.
56. Conocen y se encelan por lo bello los bien nacidos para ello.
57. La buena raza de los animales de tiro consiste en la robustez corporal; la buena raza de los hombres, en la buena índole de su natural.
58. Las esperanzas de los que piensan con cordura lo recto resultan asequibles; las de los insensatos, inasequibles.
59. Sin aprendizaje no resultan asequibles ni el arte ni la sabiduría.
60. Es mejor reprocharse las propias faltas que reprender las ajenas.
61. A índole ordenada vida ordenada.
62. Es bueno no tanto no ser injusto cuanto ni siquiera quererlo ser.
63. Hablar bellamente bien de las obras bellas, bello es; que hacerlo de las menospreciables, acción es de ligeros y de falseadores.
64. En muchos multieruditos no hay entendimiento.
65. Es preciso ejercitarse no en la multierudición sino en la multiinteligencia.
66. Mejor es asesorarse antes de obrar que arrepentirse.
67. No creer a todos, sino solamente a los fidedignos; que lo uno es de simples; lo otro, de sensatos.
68. Para todos los hombres son una y la misma cosa bueno y verdadero; que lo deleitable es diverso para diversos.
69.
70. Desear sin mesura es cosa de niños; no de varón.
71. Plácemes extemporáneos engendran displicencia.
72. Las apetencias vehementes de una cosa ciegan el alma para las demás.
73. Amor recto: tendencia irreprochable hacia las cosas bellas.
74. No tomarse deleite alguno que no sea decoroso.
75. Para los faltos de inteligencia es mejor ser gobernados que gobernar.
76. No la razón, sino la desgracia, es el maestro de los locos.
77. Fama y riqueza sin inteligencia, tesoros inseguros.
78. Hacerse con dineros no es cosa inútil; ahora que hacerse injustamente con ellos es lo peor de todo.
79. De perverso es darse a imitar a los malos y ni tan solo querer imitar a los buenos.
80. Vergonzoso es entrometerse en cosas extrañas y descuidar las caseras.
81. El que siempre emprende nada termina.
82. Falsos son y buenos de apariencia los que de palabra hacen todo y nada de obra.

83. Causa de faltas es el desconocimiento de lo mejor.
84. Ante sí mismo y primero debe avergonzarse el que hace cosas vergonzosas.
85. El que mucho contradice y el que mucho habla, mal nacido es para aprender lo que se debe.
86. De ambiciosos es decir todo y no querer oír nada.
87. Menester es precaverse del vil, no se vaya a aprovechar de la oportunidad.
88. El envidioso, como amigo se maltrata a sí mismo.
89. Enemigo es no tanto el que hace un mal cuanto el que tiene la voluntad de hacerlo.
90. La enemistad de los parientes es más insoportable, mucho más que la de los extraños.
91. No seas desconfiado para con todos, sino más bien prevenido y anda en seguro.
92. El que acepte beneficios mire bien que habrá de devolver por trueque otros mayores.
93. Antes de hacer un beneficio mira quién lo va a recibir, no sea que, por habértelas con un falso, te devuelva mal por bien.
94. Pequeños beneficios oportunos máximos son para los que los reciben.
95. Mucho pueden los honores en los inteligentes, cuando se dan cuenta de que son honrados.
96. Bienhechor es no el que mira a la recompensa, sino el que se ha propuesto hacer el bien.
97. Muchos que parecen ser amigos, no lo son; y muchos que no lo parecen, lo son.
98. La amistad de un solo hombre inteligente vale más que la de todos los imbéciles juntos.
99. No vale la pena de que viva quien no tenga ni siquiera un buen amigo.
100. De mala índole es aquel a quien no duran mucho los mejores amigos.
101. Muchos son los que se apartan de los amigos cuando caen de prosperidad a pobreza.
102. En todo, lo igual es bello; mas no me lo parece serlo ni el exceso ni el defecto.
103. El que a nadie ama, me parece que de nadie es amado.
104. Un anciano es de buena gracia si es su conversación instructiva y alentadora.
105. La belleza del cuerpo cosa animal es cuando tras ella no hay inteligencia.
106. Cosa fácil es hallar amigos en la prosperidad; pero es lo más difícil de todo hallarlos en la adversidad.
107. No son sin más amigos todos los parientes; sino los que de entre ellos concuerden con nosotros acerca de lo decoroso.
107. a) Es cosa de dignidad, siendo como somos hombres, no burlarse de las desgracias de otros hombres, sino compadecerlos.
108. A duras penas se hacen encontradizas las cosas buenas con los que las rebuscan; mientras que las malas se hacen encontradizas aun con los que no las buscan.

109. Los amantes de criticar no son bien nacidos para la amistad.
110. Mujer ducha en lógica: algo espantable.
111. Ser dominado por mujer es, para el varón, la injuria más extremada.
112. De inteligencia divina es estar siempre dado a razones sobre algo bello.
113. Grandes males hacen a los tontos los que los alaban.
114. Mejor es ser alabado por otro que por sí mismo.
115. Si no entiendes las alabanzas piensa que te están adulando.
116. Vine a Atenas, mas ni uno solo me reconoció.
117. En realidad de verdad nada sabemos; que la verdad está en lo profundo.
118. Preferiría haber encontrado una sola explicación por causas más que llegar a ser rey de los persas.
119. Los hombres se han formado una ideílla del azar, expresión de la propia indolencia; porque sólo forzado lucha Azar contra prudencia, que en las más de las cosas de la vida un ojo penetrante y avisado dirige rectamente.
120. 121. 122. 122 a) 123. 124.
125. Por ley hay color, por ley hay dulzor, por ley hay amargor; pero por realidad de verdad hay átomos y vacío.
126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134, 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143.
144. El arte musical es de los más recientes, porque no es necesidad alguna la que lo separa selectivamente de las demás artes, sino que se engendra de la superabundancia.
145. Palabra: sombra de obra.
146. La palabra interior acostumbra a sacar de sí misma sus alegrías.
147. 148.
149. Si te abrieses por dentro, te encontrarías con variada y bien repleta despensa y tesorería de males y pasiones.
150. 151. 152. 153.
154. En las cosas más importantes han sido los hombres discípulos, por imitación, de los animales: de la araña, en el tejer y curar; de la golondrina, en el edificar; de los pájaros cantores, del cisne y del ruiseñor, en el canto.
155. Si por cerca de la base se corta un cono con un plano, ¿qué habrá que pensar sobre las superficies que aparezcan por tales cortes: resultarán iguales o desiguales? Que si resultan desiguales descubrirán que el cono no es liso, sino que tiene muchos cortes, entrantes y salientes; mas si resultaren iguales, los cortes lo serán también y aparecerá el cono con lo que es propio de cilindro: componerse de círculos iguales, no de desiguales. Lo cual es grandísimo dislate.
155. a) La esfera es, en cierta manera, un ángulo.
156. Ser, no lo es más Uno que Ninguno.
157. Que la arte política, siendo como es la suprema, hay que aprenderla y tomarse esta pena, que, por ella, vienen a los hombres las cosas esplendentes y grandiosas.
158.

159. Si el cuerpo pudiera poner pleito al alma por los sufrimientos y malos tratos de toda la vida y él *(Demócrito)* fuera juez en tal proceso, de buena gana condenara al alma, puesto que unas veces echó a perder ella su cuerpo con sus descuidos y lo disolvió con la bebida y otras lo descuartizó con el frenesí de los placeres, que no de otra manera ni por otra causa un instrumento o utensilio acusara de su mal estado al que se hubiera servido de él sin miramiento alguno.

160. No vivir cuerdamente ni sensatamente ni piadosamente no es tan solo vivir mal, sino estarse muriendo tiempo y más tiempo.

161. 162. 163.

164. Los animales se juntan con sus semejantes, así palomas con palomas, grullas con grullas, y de parecida manera en los demás animales irracionales. Y de parecida manera también en las cosas inanimadas, como se puede ver en la criba de las semillas y en los guijarros de las playas. Porque en el primer caso y en virtud del movimiento arremolinado de la criba se ordenan discriminativamente lentejas con lentejas, cebada con cebada, trigo con trigo, mientras que en segundo, por virtud de movimiento de las olas, los guijarros más largos son impelidos hacia el mismo lugar de los guijarros largos, los redondos al de los redondos, cual si en estas cosas tuviera la semejanza una cierta virtud reunitiva.

165. Esto es lo que digo sobre todas y cada una de las cosas: el hombre es lo que todos sabemos de vista.

166. Fantasmas se acercan a los hombres: unos, causa de bienes; otros, causadores de males; por lo cual hay que pedir que le toquen a uno los fantasmas de buena ventura.

167. Remolino arremolinador de las más variadas y de todas las ideas-dever se separó selectivamente del Todo de todas las cosas.

168. Los átomos son naturaleza, porque se impelen a sí mismos circularmente.

169. No te empeñes en saber todas las cosas, no sea que resultes ignorante de todas.

170. Buenaventura y malaventura, cosas son del alma.

171. Buenaventura no pone casa en los rebaños ni la pone en el oro; que es el alma domicilio de la ventura.

172. De las mismas cosas de que se nos originan los bienes, de esas mismas nos pueden venir los males, y de tales males podemos evadirnos; que las aguas profundas para muchas cosas son útiles, y para otras son malas, pues son un peligro de ahogarse. Con todo, se ha encontrado un recurso: aprender a nadar.

173. A los hombre se les convierten los bienes en males, cuando no saben encaminar los pasos de los bienes ni llevarlos a buen término. Y no es justo contar por males tales bienes, que de suyo se están entre los bienes; y, si se quiere, hay que servirse de los bienes cual de arma defensiva contra los males.

174. El animoso que se siente impelido hacia obras justas y conformes con la ley, está alegre día y noche y se siente fuerte y despreocupado; mas al que descuida la justicia y no hace lo que debe todo se le trueca en tristeza, cuando se lo recuerda la memoria; está temeroso y se maltrata a sí mismo.

175. Dan los dioses a los hombres todos los bienes, ahora y antiguamente también. En cuanto a los males, lo perjudicial y lo inútil no son los dioses quienes dan todo ello a los hombres, ni ahora ni antiguamente; son los hombres quienes se acercan y caen en ellos por su ceguera y por su irreflexión.
176. El Azar es magnificente dador, mas inconstante. La Naturaleza, por el contrario, se basta a sí misma; y por esto vence con lo menos y con lo seguro las demasías de la esperanza.
177. Buenas palabras no ocultan obras viles ni obras buenas se enlodan con malicia de palabras.
178. Lo peor de lo peor es la ligereza en la educación de la juventud; porque de la ligereza se engendran ciertos gustos de los que, a su vez, se engendra la maldad.
179. Los que no excitan a los muchachos al trabajo no conseguirán que aprendan ni a leer ni a escribir ni música ni luchas deportivas ni lo que contiene en sí más que otra cosa alguna la virtud: el pundonor, que de los ejercicios dichos gusta en alto grado engendrarse el pundonor.
180. La educación es ornato para los dichosos, refugio para los desdichados.
181. Muy más eficaz para la virtud resulta, evidentemente, el servirse de palabras alentadoras y persuasivas que de la ley y de la coacción. Que probablemente faltará en secreto quien se haya abstenido de la injusticia por imposición de la ley; por el contrario, el que se haya dejado conducir a lo debido por persuasión probablemente no cometerá falta alguna ni en secreto ni en público. Por lo cual el que obra rectamente por convencimiento y con conocimiento será de vez varón bueno y de recto juicio.
182. Trabajosamente consigue el aprendizaje las cosas bellas, que las feas se cosechan de por sí sin trabajo alguno; porque, aun sin quererlo, las cosas feas le fuerzan a uno a hacerlas; tan grande es la natural fuerza de lo feo.
183. Se halla a veces sensatez en los jóvenes e insensatez en los viejos, porque el tiempo no enseña cordura, que la enseñan cultivo a tiempo y naturaleza.
184. Conversación continuada con viles aumenta los hábitos malos.
185. Más se puede esperar de los ya educados que de la riqueza de los ignorantes.
186. Comunidad de apreciaciones engendra amistad.
187. Conveniente cosa es a los hombres tener más cuenta del alma que del cuerpo; que la perfección del alma rectifica la miseria del cuerpo, mientras que una robustez puramente irracional del cuerpo en nada mejora al alma.
188. Agrado y desagrado son límites de lo conveniente y de lo inconveniente.
189. Lo mejor de entre lo mejor para el hombre es pasar la vida con máximo de buen ánimo, con mínimo de excitaciones; y así será si uno no pone su contentamiento en lo mortal.
190. Hay que pedir que ni siquiera la palabra hable de las cosas viles.
191. El buen ánimo se les engendra a los hombres de la mesura en los placeres y del comedimiento en la vida. Que las deficiencias y superabundancias se complacen en inmutar al alma y producir en ella grandes conmociones. Y las almas que se mueven entre extremos de-

masiados distantes no están equilibradas ni están de buen ánimo. Así que en lo posible hay que tener buen sentido y contentarse con lo que está al alcance de la mano, sin hacer gran memoria de los envidiados y admirados, ni parar mientes en ellos; darse más bien a considerar las vidas de los atribulados, representándose en sí mismos cuán duro lo pasan, hasta que lo que de presente tiene y lo que está en manos de uno le parezca grande y envidiable y ya no le suceda padecer en su alma por anhelar cosas mayores. Que el que admira a los que poseen y a los que los demás hombres tienen por felices y no deja pasar oportunidad alguna de ocupar en ellos su memoria se verá forzado a arriesgarse de continuo en empresas nuevas y a meterse por tales afanes en algún negocio ocasionado, de esos que prohíben las leyes. Por lo cual es menester no ir a la caza de tales cosas y contentarse de buen ánimo con las demás, poniendo la propia vida en parangón con la de los que la pasan peor, y tenerse por feliz viendo lo que sufren, pues le van la vida y negocios muy mejor que a ellos.

Que si llegares a este convencimiento vivirás de mejor ganas y expulsarás de tu vida no pocos espíritus furiosos: Envidia, Celos, Animosidades.

192. Fácil es alabar y criticar lo que no debe serlo; pero ambas cosas son propias de mala índole.
193. De cuerdo es guardarse de la injusticia mientras solo amenaza; mas es de insensibles no vengarse de la que se le ha hecho.
194. Los mayores gozos se engendran de la contemplación de las obras bellas.
195. Figuras de ver, aderezadas de vestidos y adornos para ser vistas; mas vacías de corazón.
196. El olvido de los propios males engendra descaro.
197. Los insensatos se cuentan por ganancias del Azar; mas los que de ellos llegan a ser sensatos se cuentan por ganancias de la Sabiduría.
198. Conoce (el animal) lo que le es necesario y cuánto; por el contrario (el hombre) no conoce lo que le es necesario.
199. Los insensatos, maldiciendo y todo de la vida, prefieren vivir por miedo al Hades.
200. Los insensatos viven sin gozar de la vida.
201. Los insensatos ansían la longevidad, mas no gozan de ella.
202. Los insensatos ansían lo pasado, mas desperdician lo presente; aun siendo lo presente más provechoso que lo pasado.
203. Los que huyen de la muerte, la persiguen.
204. Los insensatos, en su vida entera, a nadie dejan complacidos.
205. Los insensatos apetece la vida por miedo a la muerte.
206. Los insensatos, por temor a la muerte, desean la vejez.
207. No hay que tomar para sí todo el placer sino solo el placer por lo bello.
208. Cordura del padre gran ejemplo es para los hijos.
209. A la hartura no se le hace nunca corta la noche.
210. La suerte prepara mesa superabundante; la templanza, suficiente.
211. La templanza acrece lo deleitable y hace muy mayores los placeres.
212. Dormirse durante el día es indicio o de embrutecimiento corporal o de perturbación, indolencia o malacrianza del alma.
213. La virilidad hace pequeñas a las calamidades.

214. Viril es no el que domina en la guerra, sino el que se domina en los placeres. Empero no faltan quienes mandan sobre ciudades y son mandados por mujeres.
215. El honor de la Justicia consiste en valentía y firmeza de sentencias; mas el miedo a la desgracia termina con la injusticia.
216. De todo es digna una sabiduría intrépida.
217. Solamente los enemigos de la injusticia son amables a los dioses.
218. La riqueza que proviene de malas artes lleva su mancha a luz del día.
219. El apetito de cosas que no se limite a lo suficiente resulta más insoportable que la más extremada pobreza; porque grandes apetencias engendran grandes pobrezas.
220. Ganancias torpes traen consigo pérdidas en la virtud.
221. Esperanza de ganancias torpes es comienzo de pérdidas.
222. Acumular muchas cosas para los hijos es una manera de delatarse la propia avaricia.
223. Está a la mano de todos satisfacer sin trabajos ni aprietos las necesidades corporales; mas no es el cuerpo sino la perversión de la estimativa la que desea lo trabajoso y estrecho y lo que atormenta la vida.
224. El apetito de más y más cosas hace perder lo presente, pasándole algo semejante a lo que pasó al perro de Esopo.
225. Hay que decir la verdad; nada de hablar mucho.
226. Propio de la libertad es decirlo todo; lo difícil es dar con el momento oportuno.
227. La suerte de los avaros es la de las abejas: trabajar cual si hubieran de vivir siempre.
228. Los hijos de los avaros, si crecen con instrucción, son cual los bailarines que saltan entre espadas: que si, al caer, no lo hacen sobre el único lugar en que hay que apoyar los pies, están perdidos; mas cosa difícil es dar con ese lugar único en que no caben sino los pies.
229. La avaricia y el hambre son provechosas; y en determinados momentos hasta despensa; mas solo el bueno lo discierne.
230. Vida sin fiestas es cual largo camino sin posadas.
231. Sensato es no el que se lamenta por lo que no tiene, sino el que se alegre por lo que tiene.
232. Los placeres, cuanto menos frecuentes más deleitables.
233. Si se sobrepasa la medida, lo más agradable se vuelve sumamente desagradable.
234. Con plegarias piden la salud los hombres a los dioses, mas no caen en cuenta de que en sí mismos tienen el poder de sanar; solo que, haciendo con sus destemplanzas lo contrario, se convierten ellos mismos por deleite en traidores a la salud.
235. Los que hacen del vientre su deleite, sobrepasando la medida en comidas, bebidas o placeres sexuales, no obtienen sino deleites pequeños y breves, mientras comen o beben, y sí muchos dolores; porque el apetito de ellos está siempre presente y, cuando se le cumple lo que apetece, el placer pasa presto y no queda de aprovechable más que pequeño deleite y la necesidad de volver a lo mismo.
236. Dura cosa es pelearse con el ánimo; pero el varón de buen entendimiento vence.

237. Las ganas de reñir son siempre cosa insensata; ya que, por malevolencia, no tienen ojos sino para lo perjudicial, mas no para el provecho propio.
238. Acaba con infamia el que se arrastra ante el poderoso.
239. Los viles, cuando han escapado de una necesidad, no cumplen los juramentos que, estando en ella, hicieron.
240. Los trabajos voluntarios preparan para soportar más fácilmente los involuntarios.
241. Un trabajo continuado se vuelve más ligero por el hábito.
242. Muchos más se hacen buenos por el ejercicio que por la naturaleza.
243. Todo trabajo resulta más agradable que el descanso, cuando se tiene la suerte de alcanzar o se sabe que se conseguirá lo que con el trabajo se persigue. A pesar de todo, cuando se fracasa, el trabajo resulta desagradable y deprimente.
244. Aun cuando estés a solas no hagas ni digas cosa vil; aprende, por el contrario, a avergonzarte de ti mismo más que de los otros.
245. Si nadie hiciera mal a nadie las leyes no hubieran prohibido a cada cual vivir a su talante. Mas es la envidia la que dio principio a la división.
246. El destierro enseña a vivir y a bastarse; porque pan y jergón son las más dulces medicinas del hambre y del cansancio.
247. Para el varón sabio toda la tierra es camino; que el mundo entero es la patria del alma buena.
248. La ley pretende beneficiar la vida de los hombres; mas lo consigue cuando los hombres quieren sometérsele de buen grado, que sólo en los que así la obedecen la ley hace ostentación de su virtud.
249. La división entre conciudadanos es nefasta para los dos bandos; pues destruye igualmente a vencedores y a vencidos.
250. Únicamente con concordia pueden la ciudades emprender grandes obras y aun guerras; mas no sin ella.
251. Democracia con pobreza es preferible a la renombrada prosperidad de las realezas; y es tan preferible cuanto lo es la libertad sobre la esclavitud.
252. Hay que considerar como deber supremo y superior a los demás el de hacer que la Ciudad se gobierne bien y bellamente; y no hay que ser amigo de oponerse a lo equitativo ni de emplear la fuerza en favor de sí y en contra de la conveniencia general. Que una ciudad bien gobernada es el mejor de los órdenes, y en esto se resume todo y salvado esto se salva todo y si esto se estropea quedan estropeadas todas las cosas.
253. No conviene que los diestros, dejando los negocios que le son propios, se dediquen a los que les son ajenos, que en este caso irán mal los propios. Mas si alguien descuidara los públicos se hará mala fama, aun cuando no obre ni cometa injusticia alguna, porque aun el que en nada falta y en nada se descuida corre el peligro de oír hablar mal de sí y aun de sufrir algún mal. Inevitable es faltar en una cosa u otra; mas no es cosa fácil el que los hombres lo perdonen.
254. Cuando los malos llegan a los cargos públicos, cuanto más indignos son al llegar, tanto más descarados se vuelven y revientan de insensatez y atrevimiento.

255. Cuando los poderosos se deciden a extender generosamente la mano a los que nada tienen, a apoyarlos en sus obras, a favorecerlos con gracias, viene por el mero hecho la condolencia, destiérrase la soledad, surgen la camaradería, la defensa mutua, la concordia ciudadana y otros bienes que no se pudieran fácilmente enumerar.

256. La Justicia consiste en hacer lo que se tiene que hacer; la injusticia, en no hacer lo que hay que hacer, dejándolo más bien de lado.

257. Algunas clases de animales se portan, respecto del matar y del no matar, de la siguiente manera: impunidad para el que mata al que esté dañando o esté con querencia de matar. Y hacerlo así es más provechoso para el bienestar que el no hacerlo.

258. Hay que matar ante todo y sobre todo al que daña contra justicia; y al que así mata todo el mundo le atribuye un lote mayor de magnanimidad, de valentía y de dominio.

259. Quedó ya escrito lo que hay que hacer contra fieras y reptiles dañinos. Eso mismo me parece que debe hacerse con ciertos hombres: matar, en cualquier parte del mundo y según las leyes patrias, al hombre dañino, siempre que una ley no lo prohíba; y lo prohíben lugares sagrados, los propios de cada país, pactos y juramentos.

260. Quien mata a ladrón y pirata debiera quedar del todo impune, hágalo por su propia mano o por mandato o por ejecución de sentencia.

261. Hay que castigar a medida de las fuerzas a los que dañan, y no dejar pasar tales cosas; porque es justo y bueno y lo contrario, injusto y malo.

262. Hay que condenar y no liberar a los que hacen cosas dignas de destierro, de cárcel o de multa; mas el que libera a los tales contra ley, determinándose por lucro o porque le place, falta a la justicia y tal comportamiento debiera serle cual clavo en el alma.

263. Participa en grande de justicia y de virtud el que reparte las máximas dignidades.

264. No hay que avergonzarse ante los demás hombres más que ante sí mismo, y no se debe hacer cosa mala tanto que nadie lo vaya a saber como que lo vayan a saber todos los hombres. De sí y ante sí mismo hay que avergonzarse sobre todo y ponerse en su alma como ley no hacer nada inconveniente.

265. Los hombres se acuerdan mucho más de lo mal hecho que de lo bien hecho. Y con justicia: porque a la manera como no hay obligación de alabar al que devuelve un depósito, y sí hay que hablar mal y castigar al que no lo devuelve, de parecida manera hay que tratar al gobernante, puesto que no fue elegido para hacer mal las cosas, sino precisamente para hacerlas bellamente bien.

266. Tal como andan hoy en día las cosas no hay manera de evitar el ser injustos para con los gobernantes, aun cuando sean superlativamente buenos —que esto se parece a entregar un águila en poder de reptiles. Es menester, por el contrario, arreglar las cosas de manera que el gobernante que en nada falte a la justicia no caiga bajo el poder de los injustos por mucho que los haya perseguido; se dé más bien una disposición o algo por el estilo que defienda al gobernante que haya obrado justicieramente.

267. Por naturaleza al poderoso corresponde mandar.

268. El miedo engendra servilismo, mas no obtiene benevolencia.

269. Atrevimiento es principio de la acción; Suerte es señora del éxito.
270. Sírvete de los domésticos como miembros de tu cuerpo: de cada uno para lo suyo.
271.
272. Al que le cae en suerte un buen yerno encuentra un hijo; el que en esto tiene mala suerte pierde además una hija.
273. La mujer es mucho más pronta que el varón para pensar mal.
274. Para la mujer, adornos poco llamativos; que es bella la simplicidad en el adorno.
275. La educación de los hijos es cosa insegura; que, aun resultando bien, está llena de trabajos y lleva consigo quebraderos de cabeza; ahora que, si resulta mal, no hay dolor que con éste se compare.
276. No es preciso, a mi parecer, hacerse con hijos; porque veo en ello muchos y grandes peligros y múltiples penas; que la flores bellas y buenas son pocas, y además pequeñas y frágiles.
277. Para el que sienta la necesidad de hacerse con un hijo me parece que lo mejor es que adopte el hijo de un amigo; y de esta manera el hijo le resultará a medida de sus deseos, puesto que en su poder está elegírselo cual lo prefiera; y entonces el que parezca bien dotado tal vez se deje guiar del todo por este su natural. Y grande es la diferencia entre este caso en que uno, según sus deseos y tal como lo necesite, escoge entre muchos un hijo, y es otro caso en que uno mismo engendra de sí mismo un hijo, que aquí hay muchos peligros, puesto que será preciso contentarse con el hijo que resulte.
278. Entre las cosas necesarias por naturaleza y por una cierta constitución antiquísima, les parece a los hombres ser una de ellas el tener hijos. Cosa por lo demás patente en los otros animales porque todos ellos tienen por naturaleza hijos y no para provecho propio alguno, ya que, apenas nacidos, cada animal tiene que padecer privaciones y alimentarlos como pueda y pasa grandísimas congojas mientras son pequeños y se apena si algo de malo les sucede. Que tal es la naturaleza de todos cuantos tienen alma. Por el contrario, solo en los hombres se ha hecho convencimiento eso de que se reporta un cierto provecho de la descendencia.
279. Es grandemente necesario repartir entre los hijos todo aquello de que uno disponga y vigilar a la vez no sea que con lo que tienen entre manos hagan algún disparate. De este modo se volverán más parcos en el uso de los dineros y pondrán mayor empeño en adquirirlos y se emularán mutuamente en esto; que los gastos de la comunidad no duelen tanto ni le ponen a uno tampoco de tan buen humor los ingresos como los particulares, sino mucho menos.
280. Hay maneras de educar a los hijos sin gastar demasiado de los bienes propios, y aun poner un muro y salvar sus personas y sus cosas.
281.
282. Utilizar inteligentemente los dineros es cosa útil para ser libres y para granjearse el favor popular; mas no hacerlo inteligentemente es despilfarro completo.
283. Pobreza, riqueza: palabras son para decir falta y sobra; porque no es rico aquel a quien algo falta ni pobre aquel a quien nada falta.
284. Si no deseas lo mucho, lo poco te parecerá mucho; que deseos pequeños hacen que pobreza y riqueza se contrabalanceen.

285. Hay que reconocer que la vida humana es débil y breve, amasada con cuidados y dificultades multiplicadas, así que uno ha de preocuparse por ella sólo como por posesión mediana y fatigarse sólo en la medida de lo necesario.
286. Bienaventurado el que halla su contentamiento en medianía de fortuna; malaventurado, por el contrario, el que, aun con lo mucho, está descontento.
287. Las calamidades comunes son peores de llevar que las particulares, porque en aquéllas no queda esperanza de socorro.
288. Hay enfermedades de la casa y de la vida, como las hay del cuerpo.
289. Es falta de juicio no ceder a las necesidades vitales.
290. Expulsa con la razón aquellos dolores sobre los que ya no manda, por entorpecimiento, el alma.
291. De comedidos es sobrellevar ecuánimemente la pobreza.
292. Las esperanzas de los necios son insensatas.
293. Los que se complacen en las calamidades del prójimo no caen en cuenta que las calamidades que del Azar provienen son comunes a todos; además de que los tales carecen de las alegrías domésticas.
294. Vigor y formas bellas, bienes son de juventud; mas cordura, flor es de vejez.
295. El viejo fue en un tiempo joven; mas que el joven llegue a la vejez cosa es incierta; ahora que un bien terminado es mejor que otro bien futuro incierto.
296. La vejez es la mutilación total y de toda suerte; tiene todo, mas a todo le falta algo.
297. Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin.

Platón de Atenas

La República[55]

(Selección)

I

I. Acompañado de Glaucón, el hijo de Aristón, bajé ayer al Pireo con propósito de orar a la diosa y ganoso al mismo tiempo de ver cómo hacían la fiesta, puesto que la celebraban por primera vez. Parecióme en verdad hermosa la procesión de los del pueblo, pero no menos lucida la que sacaron los tracios. Después de orar y gozar del espectáculo, emprendíamos la vuelta hacia la ciudad. Y he aquí que, habiéndonos visto desde lejos, según marchábamos a casa, Polemarco el de Céfalo mandó a su esclavo que corriese y nos encargara que le esperásemos. Y el muchacho, cogiéndome del manto por detrás, me dijo:

–Polemarco os encarga que le esperéis.

Volviéndome yo entonces, le pregunte dónde estaba él.

–Helo allá atrás –contestó– que se acerca; esperadle.

–Bien está; esperaremos –dijo Glaucón.

En efecto, poco después llegó Polemarco con Adimanto, el hermano de Glaucón, Nicérato el de Nicias y algunos más, al parecer de la procesión y dijo Polemarco:

–A lo que me parece, Sócrates, marcháis ya de vuelta a la ciudad.

–Y no te has equivocado –dije yo.

–¿Ves –repuso– cuántos somos nosotros?

–¿Cómo no?

–Pues o habéis de poder con nosotros –dijo– u os quedáis aquí.

–¿Y no hay –dije yo– otra salida, el que os convenzamos de que tenéis que dejarnos marchar?

[55] Tomado de Alianza Editorial, Madrid, 1988.

–¿Y podríais convencemos –dijo él– si nosotros no queremos?

–De ningún modo –respondió Glaucón.

–Pues haceos cuenta que no hemos de querer.

Y Adimanto añadió:

–¿No sabéis acaso que al atardecer habrá una carrera

de antorchas a caballo en honor de la diosa?

–¿A caballo? –dije yo–. Eso es cosa nueva. ¿Es que se pasarán unos a otros las antorchas corriendo montados? ¿O cómo se entiende?

–Como tú lo has dicho –replicó Polemarco–, y además celebrarán una fiesta nocturna que será digna de ver; y nosotros saldremos después de levantarnos de la cena y asistiremos a la fiesta y nos reuniremos allá con mucha gente joven y charlaremos con toda ella. Quedaos, pues, y no penséis en otra cosa.

–Veo –dijo Glaucón– que vamos a tener que quedarnos.

–Pues si así parece –dije yo–, habrá que hacerlo.

II. Fuimos, pues, a casa de Polemarco y encontramos allí a Lisias y a Eutidemo, los hermanos de aquél, y también a Trasímaco el calcedonio y a Carmántides el peanieo y a Clitofonte, el hijo de Aristónimo. Estaba asimismo en la casa Céfalo, el padre de Polemarco, que me pareció muy avanzado en años, pues hacía tiempo que no le veía. Estaba sentado en un asiento con cojín y tenía puesta una corona, ya que acababa de hacer un sacrificio en el patio; y nosotros nos sentamos a su lado, pues había allí algunos taburetes en derredor.

Al verme Céfalo me saludó y me dijo: –¡Oh, Sócrates, cuán raras veces bajas a vernos al Pireo! No debía ser esto; pues si yo tuviera aún fuerzas para ir sin embarazo a la ciudad, no haría falta que tú vinieras aquí, sino que iríamos nosotros a tu casa. Pero como no es así, eres tú el que tienes que llegarte por acá con más frecuencia: has de saber, en efecto, que cuanto más amortiguados están en mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y satisfacciones de la conversación; no dejes, pues, de acompañarte de estos jóvenes y de venir aquí con nosotros, como a casa de amigos y de la mayor intimidad.

–Y en verdad, Céfalo –dije yo–, me agrada conversar con personas de gran ancianidad; pues me parece necesario informarme de ellos, como de quienes han recorrido por delante un camino por el que quizá también nosotros tengamos que pasar, cuál es él, si áspero y difícil o fácil y expedito. y con gusto oiría de ti qué opinión tienes de esto, pues que has llegado a aquella edad que los poetas llaman "el umbral de la vejez": si lo declaras período desgraciado de la vida o cómo lo calificas.

III. –Yo te diré, por Zeus –replicó–, cómo se me muestra, ¡oh, Sócrates!: muchas veces nos reunimos, confirmando el antiguo proverbio, unos cuantos, próximamente de la misma edad; y entonces la mayor parte de los reunidos se lamentan echando de menos y recordando los placeres juveniles del amor, de la bebida y los banquetes y otras cosas tocantes a esto, y se afligen como si hubieran perdido grandes bienes y como si entonces hubieran vivido bien y ahora ni siquiera viviesen. Algunos se duelen también de los ultrajes que su vejez recibe de sus mismos allegados y sobre ello se extienden en la cantinela de los males que aquélla les causa y a mí me

parece, Sócrates, que éstos inculpan a lo que no es culpable; porque si fuera ésa la causa, yo hubiera sufrido con la vejez lo mismo que ellos, y no menos todos los demás que han llegado a tal edad. Pero lo cierto es que he encontrado a muchos que no se hallaban de tal temple; en una ocasión estaba junto a Sófocles, el poeta, cuando alguien le preguntó: "¿Qué tal andas, Sófocles, con respecto al amor? ¿Eres capaz todavía de estar con una mujer?". y él repuso: "No me hables, buen hombre; me he librado de él con la mayor satisfacción, como quien escapa de un amo furioso y salvaje". Entonces me pareció que había hablado bien, y no me lo parece menos ahora; porque, en efecto, con la vejez se produce una gran paz y libertad en lo que respecta a tales cosas. Cuando afloja y remite la tensión de los deseos, ocurre exactamente lo que Sófocles decía: que nos libramos de muchos y furiosos tiranos. Pero tanto de estas quejas cuanto de las que se refieren a los allegados, no hay más que una causa, y no es, Sócrates, la vejez, sino el carácter de los hombres; pues para los cuerdos y bien humorados, la vejez no es de gran pesadumbre, y al que no lo es, no ya la vejez, ¡oh, Sócrates!, sino la juventud le resulta enojosa.

IV. Admirado yo con lo que él decía, quise que siguiera hablando, y le estimulé diciendo: –Pienso, Céfalo, que los más no habrán de creer estas cosas cuando te las oigan decir, sino que supondrán que tú soportas fácilmente la vejez no por tu carácter, sino por tener gran fortuna; pues dicen que para los ricos hay muchos consuelos.

–Verdad es eso –repuso él–. No las creen, en efecto; y lo que dicen no carece de valor, aunque no tiene tanto como ellos piensan, sino que aquí viene bien el dicho de Temístocles a un ciudadano de Sérifos, que le insultaba diciéndole que su gloria no se la debía a sí mismo, sino a su patria. "Ni yo –replicó– sería renombrado si fuera de Sérifos, ni tú tampoco aun siendo de Atenas". Y a los que sin ser ricos llevan con pena la vejez se les acomoda el mismo razonamiento: que ni el hombre discreto puede soportar fácilmente la vejez en la pobreza, ni el insensato, aun siendo rico, puede estar en ella satisfecho.

–¿Y qué, Céfalo –díjele–, lo que tienes lo has heredado en su mayor parte o es más lo que tú has agregado por ti?

–¿Lo que yo he agregado, Sócrates? –replicó–. En cosas de negocios yo he sido un hombre intermedio entre mi abuelo y mi padre; porque mi abuelo, que llevaba mi mismo nombre, habiendo heredado una fortuna poco más o menos como la que yo tengo hoy, la multiplicó varias veces, y Lisanias, mi padre, la redujo aun a menos de lo que ahora es. Yo me contento con no dejársela a éstos disminuida, sino un poco mayor que la recibí.

–Te lo preguntaba –dije– porque me parecía que no tenías excesivo amor a las riquezas, y esto les ocurre generalmente a los que no las han adquirido por sí mismos, pues los que las han adquirido se pegan a ellas doblemente, con amor como el de los poetas a sus poemas y el de los padres a sus hijos: el mismo afán muestran los enriquecidos en relación con sus riquezas, como por obra propia, y también, igual que los demás, por la utilidad que les procuran y son hombres de trato difícil porque no se prestan a hablar más que del dinero.

–Dices verdad –aseveró él.

V. –No hay duda –dije yo–; pero contéstame a esto otro. ¿Cuál es la mayor ventaja que, según tú, se saca de tener gran fortuna?

–Es algo –dijo él– de lo que quizá no podría convencer a la mayor parte de las gentes con mis palabras. Porque has de saber, Sócrates –siguió–, que, cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y las fábulas que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena, fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderas; y ya por la debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a verlas con mayor luz y se llena con ello de recelo y temor y repasa y examina si ha ofendido a alguien en algo y el que halla que ha pecado largamente en su vida se despierta frecuentemente del sueño lleno de pavor, como los niños, y vive en una desgraciada expectación. Pero al que no tiene conciencia de ninguna injusticia le asiste constantemente una grata y perpetua esperanza, bienhechora "nodriza de la vejez", según frase de Píndaro: donosamente, en efecto, dijo aquél, ¡oh, Sócrates!, que al que pasa la vida en justicia y piedad,

le acompaña una dulce esperanza
animadora del corazón, nodriza de la vejez,
que rige, soberana,
la mente tornadiza de los mortales.

–En lo que habló con razón y de muy admirable manera. Ahí pongo yo el principal valor de las riquezas, no ya respecto de cualquiera, sino del discreto; pues para no engañar ni mentir, ni aun involuntariamente, y para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios ni de dinero con ningún hombre, y partirse así sin miedo al mundo de allá, ayuda no poco la posesión de las riquezas. Tiene también otros muchos provechos; pero, uno por otro, yo sostendría, ¡oh, Sócrates!, que para lo que he dicho es para lo que es más útil la fortuna al hombre sensato.

–De perlas –contesté yo– es lo que dices, Céfalo; pero eso mismo de que hablamos, esto es, la justicia, ¿afirmaremos que es simplemente el decir la verdad y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o estas mismas cosas se hacen unas veces con justicia y otras sin ella? Pongo por caso: si alguno recibe unas armas de un amigo estando éste en su juicio, y ese amigo se las pide después de vuelto loco, todo el mundo diría que no debe devolvérselas y que no obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo adrede todas las verdades a quien se halla en semejante estado.

–Bien dices –afirmó él.

–Por lo tanto, no se conforma la justicia en decir la verdad ni en devolver lo que se ha recibido.

–Sí de cierto, ¡oh, Sócrates! –dijo interrumpiendo Polemarco–, si hemos de dar crédito a Simónides.

–Bien –dijo Céfalo–, os hago entrega de la discusión, pues tengo que atender al sacrificio.

–Según eso –dijo Polemarco– ¿soy yo tu heredero?

–En un todo –contestó él riendo, y se fue a sacrificar.

VI. –Di, pues –requerí yo–, tú que has heredado la discusión, ¿qué es eso que dijo Simónides, acertadamente a tu ver, acerca de la justicia?

–Que es justo –repuso él– dar a cada uno lo que se le debe, y al decir esto, me parece a mí que habló bien.

–De cierto –dije yo–, no es fácil negar crédito a Simónides, pues es hombre sabio e inspirado, pero lo que con ello quiera significar, quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, por mi parte, lo ignoro. Claro está, sin embargo, que no se refiere a aquello que hace poco decíamos de devolver a uno el depósito hecho si lo pide sin estar en su juicio. Y en verdad, lo depositado es en alguna manera debido; ¿no es así?

–Sí.

–Pero de ningún modo se ha de devolver cuando lo pida alguien que esté fuera de juicio.

–Cierto –dijo él.

–Así, pues, a lo que parece, Simónides quiso significar cosa distinta de esto al decir que es justo devolver lo que se debe.

–Otra cosa, por Zeus –dijo–; pues su idea es que los amigos deben hacer bien a los amigos, pero nunca mal.

–Lo creo –dije yo–, porque no da lo que debe aquel que devuelve su oro al depositante si resulta nocivo el devolverlo y el tomarlo y son amigos el que devuelve y el que toma. ¿No es eso lo que, según tú, quiere decir Simónides?

–Exactamente.

–¿Y qué? ¿A los enemigos se les ha de devolver lo que se les debe?

–Sin duda, en absoluto, lo que se les debe –respondió–; y según pienso, débese por el enemigo al enemigo lo que es apropiado: algún mal.

VII. –Así, pues –dije yo–, según parece, Simónides envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamó debido.

–¿Y qué otra cosa podrías pensar? –dijo él.

–¡Oh, por Zeus! –exclamé–. Si le hubieran preguntado: "Di, Simónides, ¿qué es lo debido y apropiado que da el arte llamado medicina y a quiénes lo da?". ¿Qué crees tú que nos hubiera contestado?

–Pues bien claro –dijo–: que da remedios y alimentos y bebidas a los cuerpos.

–¿Y qué es lo debido y apropiado que da el arte llamada culinaria y a quiénes lo da?

–El condimento a los manjares.

–Bien; ¿y qué ha de dar, ya quiénes, el arte a que podamos aplicar el nombre de justicia?

–Pues si hemos de atenernos, ¡oh, Sócrates!, a lo dicho antes –replicó–, ha de dar ventajas a los amigos y daños a los enemigos.

–Según eso, ¿llama justicia al hacer beneficios a los amigos y daños a los enemigos.

–Así lo creo.

–¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos pacientes y mal a los enemigos en lo que atañe a enfermedad y salud?

–El médico.

–¿Y quién a los navegantes en lo que toca a los riesgos del mar?

–El piloto.

–¿Y qué diremos del justo? ¿En qué asunto y para qué efecto está su especial capacidad de favorecer a los amigos y dañar a los enemigos?

–En guerrear contra ellos o luchar a su lado, según creo.

–Bien. Para los que no están enfermos, amigo Polemarco, es inútil el médico.

–Verdad.

–Y para los que no navegan, el piloto.

–Sí.

–Así, pues, también el justo será inútil para los que no combaten.

–En eso no estoy del todo conforme.

–¿Luego es útil también la justicia en la paz?

–Útil.

–Y la agricultura, ¿lo es o no?

–Sí.

–¿Para la obtención de los frutos?

–Sí.

–¿Y la zapatería?

–Sí.

–¿Dirás acaso, pienso yo, que para la obtención del calzado?

–Exacto.

–Ahora bien: ¿para provecho y obtención de qué dirás que es útil la justicia en la paz?

–Para los convenios, ¡oh, Sócrates!

–¿Convenios llamas a las asociaciones o a qué otra cosa?

–A las asociaciones precisamente.

–Pues bien, ¿en la colocación de fichas en el juego del chaquete es socio bueno y útil el justo o el buen jugador?

–El buen jugador.

–¿Y para la colocación de ladrillos y piedras es el justo más útil y mejor socio que el albañil?

–De ningún modo.

–Pues ¿en qué caso de sociedad es el justo mejor socio que el albañil o citarista, como el citarista lo es respecto del justo para la de pulsar las cuerdas?

–Creo que para la asociación en asuntos de dinero.

–Con excepción tal vez, ¡oh, Polemarco!, del uso del dinero, cuando haya que comprar o vender con él un caballo. Entonces pienso que el útil será el caballista. ¿No es así?

–Sí, parece.

–Y cuando se trate de un barco, el armador o el piloto.

–Así conviene.

–¿Cuándo, pues, será el justo más útil que los demás? ¿A qué uso en común del oro o de la plata?

–Cuando se trate de depositarlo y conservarlo, ¡oh, Sócrates!

–¿Que es decir cuando no haya que utilizarlo, sino tenerlo quieto?

–Exacto.

–Así, pues, ¿cuando el dinero queda sin utilidad, entonces es útil la justicia en él?

–Eso parece.

–E igualmente será útil la justicia, ya en sociedad, ya en privado, cuando se trate de guardar una podadera; pero cuando haya que servirse de ella ¿lo que valdrá será el arte de la viticultura?

–Está claro.

–¿Y dirás también del escudo y de la lira que, cuando haya que guardarlos y no utilizarlos para nada, será útil la justicia, y cuando haya que servirse de ellos, el arte militar o la música?

–Por fuerza.

–¿Y así, respecto de todas las cosas, la justicia es inútil en el uso y útil cuando no se usan?

–Eso parece.

VIII. –Cosa, pues, de poco interés sería, amigo, la justicia si no tiene utilidad más que en relación con lo inútil. Pero veamos esto otro: el más diestro en dar golpes en la lucha, sea ésta el pugilato u otra cualquiera, ¿no lo es también en guardarse?

–Bien de cierto.

–Y así también, el diestro en guardarse de una enfermedad, ¿no será el más hábil en inocularla secretamente?

–Eso creo.

–Y aún más: ¿no será buen guardián del campamento aquel mismo que es bueno para robar los planes y demás tratos del enemigo?

–Bien de cierto.

–Y así, cada uno es buen robador de aquello mismo de lo que es buen guardador.

–Así parece.

–Por tanto, si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo.

–Por lo menos, así lo muestra ese argumento –dijo.

–Parece, pues, que el justo se revela como un ladrón, y acaso tal cosa la has aprendido de Homero; pues éste, que tiene en mucho a Autólico, abuelo materno de Ulises, dice de él que "mucho renombre le daban fraudes y robos". Es, por tanto, evidente que, según tú y según Homero y según Simónides, la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos. ¿No era esto lo que querías decir?

–No, por Zeus –respondió–, pero ya no sé yo mismo lo que decía; con todo, me sigue pareciendo que la justicia es servir a los amigos y hacer daño a los enemigos.

–Y cuando hablas de los amigos, ¿entiendes los que a cada uno parecen buenos o los que lo son en realidad, aunque no lo parezcan, y los enemigos lo mismo?

–Natural es –dijo– que cada cual ame a los que tenga por buenos y odie a los que juzgue perversos.

–¿Y acaso no yerran los hombres sobre ello, de modo que muchos les parecen buenos sin serlo y con muchos otros les pasa lo contrario?

–Yerran de cierto.

–¿Para éstos, pues, los buenos son enemigos y los malos, amigos?

–Exacto.

–Y no obstante, ¿resulta entonces justo para ellos el favorecer a los malos y hacer daño a los buenos?

–Eso parece.

–Y, sin embargo, ¿los buenos son justos e incapaces de faltar a la justicia?

–Verdad es.

–Por tanto, según tu aserto es justo hacer mal a los que no han cometido injusticia.

–De ningún modo, Sócrates –respondió–; ese aserto me parece inmoral.

–Así, pues –dije yo–, ¿es a los injustos a quienes es justo dañar, así como hacer bien a los justos?

–Eso me parece mejor.

–Para muchos, pues, ¡oh, Polemarco!, para cuantos padecen error acerca de los hombres, vendrá a ser justo el dañar a los amigos, pues que los tienen también perversos, y favorecer a los enemigos por ser buenos. Y así venimos a decir lo contrario de lo que, según referíamos, decía Simónides.

–Así ocurre, en efecto –dijo–; pero cambiemos el supuesto, porque parece que no hemos establecido bien lo que es el amigo y el enemigo.

–¿Qué supuesto era ése, Polemarco?

–El de que es amigo el que parece bueno.

–¿Y cómo hemos de cambiarlo? –dije yo.

–Afirmando –dijo él– que es amigo el que parece y es realmente bueno, y que el que lo parece y no lo es, es amigo en apariencia, pero no en realidad; y otro tanto hay que sentar acerca del enemigo.

–En virtud de ese aserto, a lo que se ve, el bueno será amigo, y el malo, enemigo.

–Sí.

–Así, pues, ¿pretendes que añadamos a la idea de lo justo algo más sobre lo que primero decíamos, cuando afirmábamos que era justo el hacer bien al amigo y mal al enemigo; diciendo ahora, además de ello, que es justo el hacer bien al amigo que es bueno y mal al enemigo que es malo?

–Exactamente –respondió–; dicho así me parece acertado.

IX. –¿Y es, acaso, propio del hombre justo –dije yo– el hacer mal a quienquiera que sea?

–Bien de cierto –dijo–; a los perversos y malvados hay que hacerles mal.

–Y cuando se hace daño a los caballos, ¿se hacen éstos mejores o peores?

–Peores.

–¿Acaso en lo que toca a la virtud propia de los perros o en lo que toca a la de los caballos?

–En la de los caballos.

–¿Y del mismo modo los perros, cuando reciben daño, se hacen peores, no ya con respecto a la virtud propia de los caballos, sino a la de los perros?

–Por fuerza.

–¿Y no diremos también, amigo, que los hombres, al ser dañados, se hacen peores en lo que toca a la virtud humana?

–Ni más ni menos.

–¿Y la justicia no es virtud humana?

–También esto es forzoso.

–Necesario es, por tanto, querido amigo, que los hombres que reciben daño se hagan más injustos.

–Eso parece.

–¿Y acaso los músicos pueden hacer hombres rudos en música con la música misma?

–Imposible.

–¿Ni los caballistas hombres torpes en cabalgar con el arte de la equitación?

–No puede ser.

–¿Ni tampoco los justos pueden hacer a nadie injusto con la justicia, ni, en suma, los buenos a nadie malo con la virtud?

–No, imposible.

–Porque, según pienso, el enfriar no es obra del calor, sino de su contrario.

–Así es.

–Ni el humedecer de la sequedad, sino de su contrario.

–Exacto.

–Ni del bueno el hacer daño, sino de su contrario.

–Eso parece.

–¿Y el justo es bueno?

–Bien seguro.

–No es, por tanto, ¡oh, Polemarco!, obra propia del justo el hacer daño ni a su amigo ni a otro alguno, sino de su contrario el injusto.

–Me parece que en todo dices la verdad, ¡oh, Sócrates! –repuso él.

–Por tanto, si alguien afirma que es justo el dar a cada uno lo debido y entiende con ello que por el hombre justo se debe daño a los enemigos y beneficio a los amigos, no fue sabio el que tal dijo, pues no decía verdad; porque el hacer mal no se nos muestra justo en ningún modo.

–Así lo reconozco –dijo él.

–Combatiremos, pues, tú y yo en común –dije–, si alguien afirma que ha dicho semejante cosa Simónides, o Biante, o Pítaco o algún otro de aquellos sabios y benditos varones.

–Yo, por lo que a mí toca –contestó–, estoy dispuesto a acompañarte en la lucha.

–¿Y sabes –dije– de quién creo que es ese dicho de que es justo favorecer a los amigos y hacer daño a los enemigos?

–¿De quién? –preguntó.

–Pues pienso que de Periandro, o de Perdicas, o de Jerjes, o de Ismenias el tebano, o de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder.

–Verdad pura es lo que dices –repuso él.

–Bien –dije yo–; pues que ni lo justo ni la justicia se nos muestran así, ¿qué otra cosa diremos que es ello?

X. Y entonces, Trasímaco —que varias veces, mientras nosotros conversábamos, había intentado tomar por su cuenta la discusión y había sido impedido en su propósito por los que estaban a su lado, deseosos de oírla hasta el final—, al hacer nosotros la pausa y decir yo aquello, no se contuvo ya, sino que, contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuera a hacernos pedazos. Tanto Polemarco como yo quedamos suspensos de miedo; y él, dando voces en medio de todos: –¿Qué garrulería –dijo– es ésta, oh, Sócrates, que os ha tomado hace rato? ¿A qué estas bobadas de tanta deferencia del uno hacia el otro? Si quieres saber de cierto lo que es lo justo, no te limites a preguntar y a refutar ufanamente cuando se contesta, bien persuadido de que es más fácil preguntar que contestar; antes bien, contesta tú mismo y di qué es lo que entiendes por lo justo. Y cuidado con que me digas que es lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente, sino que aquello que digas has de decirlo con claridad y precisión, porque yo no he de aceptar que sigas con semejantes vaciedades.

Estupefacto quedé yo al oírle, y mirándole sentía miedo; y aun me parece que, si no le hubiera mirado antes de que él me mirara a mí, me habría quedado sin habla. Pero ocurrió que, cuando comenzó a encresparse con nuestra discusión, dirigí a él mi mirada el primero, y así me hallé capaz de contestarle y le dije, no sin un ligero temblor: –Trasímaco, no te enojes con nosotros: si éste y yo nos extraviamos un tanto en el examen del asunto, cree que ha sido contra nuestra voluntad. Porque si estuviéramos buscando oro, bien sabes que no habríamos de condescender por nuestra voluntad el uno con el otro y perder la ocasión del hallazgo; no pienses, pues, que cuando investigamos la justicia, cosa de mayor precio que muchos oros, íbamos a andar neciamente con mutuas concesiones en vez de esforzarnos con todas nuestras fuerzas en que aparezca aquélla. Persuádete, amigo: lo que pienso es que no podemos; así es mucho más razonable que hallemos compasión, y no enojo, por parte de vosotros, los capacitados.

XI. Oyendo él esto, rióse muy sarcásticamente y dijo: –¡Oh, Heracles! Aquí está Sócrates con su acostumbrada ironía; ya les había yo dicho a éstos que tú no querrías contestar, sino que fingirías y acudirías a todo antes que responder, si alguno te preguntaba.

–En efecto, Trasímaco –dije yo–, tú eres discreto y bien sabes que si preguntaras a uno cuántos son doce y al preguntarle le añadieras: "Cuidado,

amigo, con decirme que doce son dos veces seis, ni tres veces cuatro, ni seis veces dos, ni cuatro veces tres, porque no aceptaré semejante charlatanería", te resultaría claro, creo, que nadie iba a contestar al que inquiriese de ese modo. Supón que te preguntara: "Trasímaco, ¿qué es lo que dices? ¿Que no he de contestar nada de lo que tú has enunciado previamente, ni aun en el caso, oh, varón singular, de que sea en realidad alguna de estas cosas, sino que he de decir algo distinto de la verdad? ¿O cómo se entiende?". ¿Qué le responderías a esto?

–¡Bien –dijo–, como si eso fuera igual a aquello! –Nada se opone a que lo sea –afirmé yo–; pero aunque no fuera igual, ¿piensas que si se lo parece al interrogado va a dejar de contestar con su parecer, se lo prohibamos nosotros o no?

–¿Y eso precisamente es lo que vas tú a hacer? ¿Contestar con algo de lo que yo te he vedado? –preguntó.

–No sería extraño –dije– si así se me mostrara después de examinarlo.

–¿Y qué sería –dijo él– si yo diera otra respuesta acerca de la justicia, distinta de todas esas y mejor que ellas? ¿A qué te condenarías?

–¿A qué ha de ser –repuse yo–, sino a aquello que conviene al que no sabe? Lo que para él procede es, creo yo, aprender del que sabe, y de esta pena me considero digno.

–Chistoso eres en verdad –dijo–; pero, además de aprender, has de pagar dinero.

–De cierto, cuando lo tenga –dije.

–Lo tienes –dijo Glaucón–; si es por dinero, habla, Trasímaco, que todos nosotros lo aportaremos para Sócrates.

–Bien lo veo –repuso él–; para que Sócrates se salga con lo de costumbre: que no conteste y que, al contestar otro, tome la palabra y lo refute.

–Pero ¿cómo –dije yo– podría contestar, oh, el mejor de los hombres, quien primeramente no sabe nada, y así lo confiesa, y además, si algo cree saber, se encuentra con la prohibición de decir una palabra de lo que opina, impuesta por un hombre nada despreciable? Más en razón está que hables tú, pues dices que sabes y que tienes algo que decir. No rehúses, pues, sino compláceme contestando, y no escatimes tu enseñanza a Glaucón, que así te habla, ni a los demás.

XII. Al decir yo esto, Glaucón y los otros le pidieron que no rehusase; ya era evidente que Trasímaco estaba deseando hablar para quedar bien, creyendo que poseía una contestación insuperable, pero fingía disputar por que yo fuera el que contestara. Al fin cedió y seguidamente:

–Ésta es –dijo– la ciencia de Sócrates: no querer enseñar por su parte, sino andar de acá para allá, aprendiendo de los demás sin dar ni siquiera las gracias.

–En lo de aprender de los demás –repuse yo– dices verdad, ¡oh, Trasímaco!; en lo de que no pago con mi agradecimiento, yerras, pues pago con lo que puedo, y no puedo más que con alabanzas, porque dinero no tengo y de qué buen talante lo hago cuando me parece que alguien habla rectamente lo vas a saber muy al punto, en cuanto des tu respuesta, porque pienso que vas a hablar bien.

–Escucha, pues –dijo–: sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. ¿Por qué no lo celebras? No querrás, de seguro.

–Lo haré –repliqué yo– cuando llegue a saber lo que dices; ahora no lo sé todavía. Dices que lo justo es lo que conviene al más fuerte. ¿Y cómo lo entiendes, Trasímaco? Porque, sin duda, no quieres decir que si Polidamante, el campeón del pancracio, es más fuerte que nosotros y le conviene para el cuerpo la carne de vaca, este alimento que le conviene es también adecuado, y justo para nosotros, que somos inferiores a él.

–Desenfadado eres, Sócrates –dijo–, y tomas mi aserto por donde más fácilmente puedas estropearlo.

–De ningún modo, mi buen amigo –repuse yo–, pero di más claramente lo que quieres expresar.

–¿No sabes –preguntó– que de las ciudades las unas se rigen por tiranía, las otras por democracia, las otras por aristocracia?

–¿Cómo no?

–¿Y el gobierno de cada ciudad no es el que tiene la fuerza en ella?

–Exacto.

–Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas, y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para el gobierno constituido. Y éste es, según creo, el que tiene el poder; de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte.

–Ahora –dije yo– comprendo lo que dices; si es verdad o no, voy a tratar de verlo. Has contestado, Trasímaco, que lo justo es lo conveniente; y no obstante, a mí me habías prohibido que contestara eso. Cierto es que agregas: "para el más fuerte".

–¡Dirás, acaso, que es pequeña añadidura! –exclamó.

–No está claro todavía si pequeña o grande; pero sí que hay que examinar si eso que dices es verdad. Yo también reconozco que lo justo es algo conveniente; tú, por tu parte, añades y afirmas que lo conveniente para el más fuerte. Pues bien, eso es lo que yo ignoro, y, en efecto, habrá que examinarlo.

–Examínalo –dijo.

XIII. –Así se hará –repliqué–. Y dime, ¿no afirmas también que es justo obedecer a los gobernantes?

–Lo afirmo.

–¿Y son infalibles los gobernantes en cada ciudad o están sujetos a error?

–Enteramente sujetos a error –dijo.

–¿Y así, al aplicarse a poner leyes, unas las hacen bien y otras mal?

–Eso creo.

–¿Y el hacerlas bien es hacérselas convenientes para ellos mismos, y el hacerlas mal, inconvenientes? ¿O cómo lo entiendes?

–Así como dices.

–¿Y lo que establecen ha de ser hecho por los gobernados y eso es lo justo?

–¿Cómo no?

–Por tanto, según tu aserto no es sólo justo el hacer lo conveniente para el más fuerte, sino también lo contrario: lo inconveniente.

–¿Qué estás diciendo? –preguntó él.

–Lo mismo que tú, según creo. Examinémoslo mejor: ¿no hemos convenido en que los gobernantes, al ordenar algunas cosas a los gobernados, se apartan por error de lo que es mejor para ellos mismos, y en que lo que mandan los gobernantes es justo que lo hagan los gobernados? ¿No quedamos de acuerdo en ello?

–Así lo pienso –dijo.

–Piensa, pues, también –dije yo– que has reconocido que es justo hacer cosas inconvenientes para los gobernantes y dueños de la fuerza cuando los gobernantes, involuntariamente, ordenan lo que es perjudicial para ellos mismos, pues que dijiste que era justo hacer lo que éstos hayan ordenado. ¿Acaso entonces, discretísimo Trasímaco, no viene por necesidad a ser justo hacer lo contrario de lo que tú dices? Porque sin duda alguna se ordena a los inferiores hacer lo inconveniente para el más fuerte.

–Sí, por Zeus –dijo Polemarco–. Eso está clarísimo, ¡oh, Sócrates!

–Sin duda –interrumpió Clitofonte–, porque tú se lo atestiguas.

–¿Y qué necesidad –replicó Polemarco– tiene de testigo? El mismo Trasímaco confiesa que los gobernantes ordenan a veces cosas perjudiciales para ellos mismos y que es justo que los otros las hagan.

–El hacer lo ordenado por los gobernantes, ¡oh, Polemarco!, eso fue lo que estableció Trasímaco como justo.

–Pero también, ¡oh, Clitofonte!, puso como justo lo conveniente para el más fuerte. Y estableciendo ambas cosas, confesó que los más fuertes ordenan a veces lo inconveniente para ellos mismos, con el fin de que lo hagan los inferiores y gobernados. Y según estas confesiones, igual de justo sería lo conveniente para el más fuerte que lo inconveniente.

–Pero por lo conveniente para el más fuerte –dijo Clitofonte– quiso decir lo que el más fuerte entendiese que le convenía. y que esto había de ser hecho por el inferior: en eso puso la justicia.

–Pues no fue así como se dijo –afirmó Polemarco.

–Es igual –dije yo–, ¡oh, Polemarco! Si ahora Trasímaco lo dice así, así se lo aceptaremos.

XIV. –Dime, pues, Trasímaco: ¿era esto lo que querías designar como justo: lo que pareciera ser conveniente para el más fuerte, ya lo fuera, ya no? ¿Hemos de sentar que ésas fueron tus palabras?

–De ningún modo –dijo–. ¿Piensas, acaso, que yo llamo más fuerte al que yerra cuando yerra?

–Yo, por lo menos –dije–, pensaba que era eso lo que decías al confesar que los gobernantes no eran infalibles, sino que también tenían sus errores.

–Tramposo eres, ¡oh, Sócrates!, en la argumentación –contestó–: ¿es que tú llamas, sin más, médico al que yerra en relación con los enfermos precisamente en cuanto yerra? ¿O calculador al que se equivoca en el cálculo, en la misma ocasión en que se equivoca y en cuanto a su misma equivocación?

Es cierto que solemos decir, creo yo, que el médico erró o que el calculador se equivocó o el gramático; pero cada uno de ellos no yerra en modo alguno, según yo opino, en cuanto es aquello con cuyo título le designamos. De modo que, hablando con rigor, puesto que tú también precisas las palabras, ninguno de los profesionales yerra: el que yerra, yerra porque le falla su ciencia, en lo cual no es profesional; de suerte que ningún profesional ni gobernante ni sabio yerra al tiempo que es tal, aunque se diga siempre que el médico o el gobernante erró. Piensa, pues, que ésa es también mi respuesta ahora, y lo que hay con toda precisión es esto: que el gobernante, en cuanto gobernante, no yerra, y no errando establece lo mejor para sí mismo; y esto ha de ser hecho por el gobernado. Y así como dije al principio, tengo por justo el hacer lo conveniente para el más fuerte.

XV. –Bien, Trasímaco –dije–; ¿crees que hay trampa en mis palabras?

–Lo creo enteramente –contestó.

–¿Piensas, pues, que, al preguntarte como te preguntaba lo hacía insidiosamente, para perjudicarte en la discusión?

–De cierto lo sé –dijo–. Y no conseguirás nada, porque ni habrá de escapárseme tu mala intención ni, puesta al descubierto, podrás hacerme fuerza en el debate.

–Ni habría de intentarlo, bendito Trasímaco –repliqué yo–, pero para que no nos suceda otra vez lo mismo, determina si, cuando hablas del gobernante y del más fuerte, lo haces conforme al decir común o en el rigor de la palabra, según tu propia expresión de hace un momento; me refiero a aquel cuya conveniencia, por ser él más fuerte, es justo que realice el más débil.

–Al que es gobernante en el mayor rigor de la palabra –dijo–. Ensáñate y maquina contra esto, si es que puedes: no te pido indulgencia; pero aseguro que no has de poder hacerlo.

–¿Acaso piensas –dije– que he de estar tan loco como para tratar de esquilar al león y engañar a Trasímaco?

–Por lo menos –contestó– acabas de intentarlo, aunque mostrándote incapaz en ello como en todo.

–Basta –dije yo– de tales cosas, pero dime: el médico en el rigor de la palabra, del que hablabas antes, ¿es por ventura negociante, o bien curador de los enfermos? Entiende el que es médico en realidad.

–Curador de los enfermos –replicó.

–¿Y qué diremos del piloto? ¿El verdadero piloto es jefe de los marinos o marino?

–Jefe de los marinos.

–En nada, pues, se ha de tener en cuenta, creo yo, que navega en el bajel, ni por ello se le ha de llamar marino; pues no por navegar recibe el nombre de piloto, sino por su arte y el mando de los marinos.

–Verdad es –dijo.

–¿Y no tiene cada uno de éstos su propia conveniencia?

–Sin duda.

–¿Y no existe el arte –dije yo– precisamente para esto, para buscar y procurar a cada uno lo conveniente?

–Para eso –replicó.

–¿Y acaso para cada una de las artes hay otra conveniencia que la de ser lo más perfecta posible?

–¿Qué quieres preguntar con ello?

–Pongo por caso –dije–: si me preguntases si le basta al cuerpo ser cuerpo o necesita de algo más, te contestaría que "sin duda necesita; y por ello se ha inventado y existe el arte de la medicina, porque el cuerpo es imperfecto y no le basta ser lo que es. Y para procurarle lo conveniente se ha dispuesto el arte". ¿Te parece que hablo rectamente al hablar así –pregunté– o no?

–Rectamente –dijo.

–¿Y qué más? ¿La medicina misma es imperfecta o, en general, cualquier otra arte necesita en su caso de alguna virtud, como los ojos de la vista o las orejas del oído, a los que por esto hace falta un arte que examine y procure lo conveniente para ellos? ¿Acaso también en el arte misma hay algún modo de imperfección y para cada arte se precisa otra parte que examine lo conveniente para ella y otra a su vez para la que examina y así hasta lo infinito? ¿O es ella misma quien examina su propia conveniencia? ¿O quizá no necesita ni de sí misma ni de otra para examinar lo conveniente a su propia imperfección y es la razón de ello que no hay defecto ni error en arte alguna, ni le atañe a ésta buscar lo conveniente para nada que no sea su propio objeto, sino que ella misma es incontaminada y pura en cuanto es recta, esto es, mientras cada una es precisa y enteramente lo que es? Examínalo con el convenido rigor de palabra: ¿es esto o no?

–Tal parece –contestó.

–La medicina, pues, no busca lo conveniente para sí misma, sino para el cuerpo –dije.

–Así es –dijo.

–Ni la equitación lo conveniente para la equitación, sino lo conveniente para los caballos; ni ninguna otra arte lo conveniente para sí misma, pues de nada necesita, sino para el ser a que se aplica.

–Eso parece –dijo.

–Y las artes, ¡oh, Trasímaco!, gobiernan y dominan aquello que constituye su objeto.

–Aunque a duras penas convino también en esto.

–Por tanto, no hay disciplina alguna que examine y ordene la conveniencia del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella.

Reconociólo al fin también, aunque dispuesto a discutir sobre ello; y una vez que lo reconoció, dije yo:

–Según eso, ¿no es lo cierto que ningún médico en cuanto médico examina ni ordena lo conveniente para el médico mismo, sino lo conveniente para el enfermo? Ahora bien, convinimos en que el verdadero médico gobierna los cuerpos y no es un negociante. ¿O no convinimos?

Confesólo así.

–¿Y en que el verdadero piloto es jefe de los marinos y no marino él mismo?

Quedó confesado.

–Ahora bien, el tal piloto y jefe no examina ni ordena lo conveniente para el piloto, sino lo conveniente para el marino y gobernado.

Reconociólo, aunque de mala gana.

–Y así, Trasímaco –dije yo–, nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado y sujeto a su arte, y dice cuanto dice y hace todo cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja.

XVI. Llegados a este punto de la discusión, y hecho claro para todos que lo dicho por él sobre lo justo se había convertido en su contrario, Trasímaco, en vez de contestar, exclamó:

–Dime, Sócrates, ¿tienes nodriza?

–¿A qué viene eso? –dije–. ¿No valía más contestar que preguntar tales cosas?

–Lo digo –replicó– porque te deja en tu flujo y no te limpia los mocos, estando tú necesitado de ello, pues ni siquiera sabes por ella lo que son ovejas y pastor.

–¿Por qué así? –dije yo.

–Porque piensas que los pastores y los vaqueros atienden al bien de las ovejas y de las vacas y las ceban y cuidan mirando a otra cosa que al bien de sus dueños o de sí mismos, e igualmente crees que los gobernantes en las ciudades, los que gobiernan de verdad, tienen otro modo de pensar en relación con sus gobernados que el que tiene cualquiera en regir sus ovejas, y que examinan de día y de noche otra cosa que aquello de donde puedan sacar provecho. Y tanto has adelantado acerca de lo justo y la justicia y lo injusto y la injusticia que ignoras que la justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido; y que la injusticia es lo contrario, y que gobierna a los que son de verdad sencillos y justos, y que los gobernados realizan lo conveniente para el que es más fuerte y, sirviéndole, hacen a éste feliz, pero de ninguna manera a sí mismos. Hay que observar, candidísimo Sócrates, que al hombre justo le va peor en todas partes que al injusto. Primeramente, en las asociaciones mutuas, donde uno se junta con otro, nunca verás que, al disolverse la comunidad, el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en la vida ciudadana, cuando hay algunas contribuciones, el justo con los mismos bienes contribuye más; el segundo, menos. Y cuando hay que recibir, el primero sale sin nada; el segundo, con mucho. Cuando uno de los dos toma el gobierno, al justo le viene, ya que no otro castigo, el andar peor por causa del abandono en sus asuntos privados, sin aprovechar nada de lo público por ser justo, y sobre ello, el ser aborrecido de los allegados y conocidos cuando no quiera hacerles favor alguno contra justicia; con el injusto todas estas cosas se dan en sentido contrario. Me refiero, en efecto, a aquel mismo que ha poco decía, al que cuenta con poder para sacar grandes ventajas: fíjate, pues, en él si quieres apreciar cuánto más conviene a su propio interés ser injusto que justo. Y lo conocerás con la máxima facilidad si te pones en la injusticia extrema, que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolor o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa. Si un cualquiera es descubierto al violar particularmente alguna de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios; porque, en efecto, se llaman sacrílegos, secuestradores, horadadores de muros, estafadores o ladrones a aquellos que violan la justicia en alguna de sus partes con cada uno de estos crímenes. Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, en lugar de ser designado con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y

feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia; porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla. Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo.

XVII. Dicho esto, Trasímaco pensaba marcharse después de habemos vertido por los oídos, como un bañero, el torrente de su largo discurso; pero los presentes no le dejaron, antes bien, le obligaron a quedarse y a dar explicación de lo que había dicho. Y yo mismo también le rogaba con encarecimiento y le decía:

–Bendito Trasímaco, ¿piensas irte después de habernos lanzado tal discurso, sin enseñarnos en forma o aprender tú si es ello así como dices o de otra manera? ¿Crees que es asunto baladí el que has tomado por tu cuenta, y no ya el definir la norma de conducta a la que ateniéndonos cada uno podamos vivir más provechosamente nuestra vida?

–¿Acaso –dijo Trasímaco– no estoy yo también en ello?

–Así parecía –contesté yo–, o bien que no te cuidabas nada de nosotros ni te preocupabas de que viviésemos mejor o peor ignorando lo que tú dices saber. Atiende, mi buen amigo, a instruirnos: no perderás el beneficio que nos hagas, siendo tantos nosotros. Por mi parte, he de decirte que no reconozco ni creo que la injusticia sea más ventajosa que la justicia, ni aun cuando se le dé a aquélla rienda suelta y no se le impida hacer cuanto quiera. Dejemos, amigo, al injusto en su injusticia; démosle la facultad de atropellar sea por ocultación, sea por fuerza, que no por ello me persuadirá de que ha de sacar más provecho que con la justicia. Quizá algún otro de nosotros lo sienta así, no sólo yo; persuádenos, pues, bendito Trasímaco, de que no discurrimos rectamente teniendo a la justicia en más que a la injusticia.

–¿Y cómo te he de persuadir? –dijo–. Si con lo que he dicho no has quedado persuadido, ¿qué voy a hacer contigo? ¿He de coger mi razonamiento y embutírtelo en el alma?

–No, por Zeus, no lo hagas –repliqué yo–; mas, ante todo, mantente firme en aquello que digas; y si lo cambias, cámbialo abiertamente y no nos induzcas a error. Bien ves, Trasímaco —consideremos una vez más lo de antes—, que después de haber definido al verdadero médico no te creíste obligado a observar la misma precisión en lo que toca al verdadero pastor, sino que piensas que éste ceba sus ovejas en su calidad de pastor, no atendiendo a lo mejor para ellas, sino a manera de un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o bien para venderlas como un negociante, no como tal pastor. Pero a la pastoría, de cierto, no interesa otra cosa que aquello para que está ordenada a fin de procurarle lo mejor, puesto que, por lo que a ella misma respecta, está bien dotada hasta la máxima excelencia, en tanto no le falte nada para ser verdadera pastoría. Y así, creo yo ahora que es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado. Mas tú, por lo parte, ¿piensas que los gobernantes de las ciudades —me refiero a los verdaderos gobernantes— gobiernan por su voluntad?

–No lo pienso, por Zeus –dijo él–, sino que lo sé.

XVIII. –¿Cómo, Trasímaco? –contesté yo–. ¿No lo percatas de que, cuando se trata de los otros gobiernos, nadie quiere ejercerlos por su voluntad, sino

que piden recompensa, entendiendo que ninguna ventaja les ha de venir a ellos de gobernar, sino más bien a los gobernados? Porque, dime, ¿no aseveramos constantemente que cada arte es distinta de las otras en cuanto tiene distinta eficacia? Y no contestes, bendito mío, contra la opinión, para que podamos adelantar algo.

–En eso es distinto –dijo.

–¿Y no nos procura cada una un provecho especial, no ya común con las otras, como la medicina procura la sa-lud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás?

–Bien de cierto.

–Y así, ¿el arte de granjear nos procura granjería?

Porque, en efecto, ésa es su eficacia; ¿o designas tú con el mismo nombre a la medicina y al pilotaje? O si de cierto quieres definir con precisión, como propusiste, en caso de que un piloto se ponga bueno por convenirle navegar por el mar, ¿vas a llamar en razón de ello medicina a su arte?

–No, por cierto –dijo.

–Ni tampoco al granjeo, creo yo, porque alguien se cure recibiendo granjería.

–Tampoco.

–¿Y qué? ¿La medicina será granjeo porque uno, curando, haga granjería?

Nególo.

–¿Y así confesamos que cada arte tiene su propio provecho?

–Sea así –dijo.

–De modo que aquel provecho que obtienen en general todos los profesionales de ellas, está claro que lo sacan de algo adicional idéntico en todas las artes.

–Tal parece –repuso.

–Diremos, pues, que los profesionales que obtienen granjería, la obtienen por servirse en añadidura del arte del granjeo.

d

Aunque a duras penas, lo reconoció así.

–Ese provecho, pues, de la granjería no lo recibe cada uno de su propia arte, sino que, consideradas las cosas con todo rigor, la medicina produce salud y el granjeo, granjería; la edificación, casas, y el granjeo que acompaña a ésta, granjería; y así en todas las demás artes hace cada una su trabajo y obtiene el provecho para que está ordenada. Y si no se añade la ganancia, ¿sacará algo el profesional de su arte?

–No parece –dijo.

–¿No aprovecha, pues, nada cuando trabaja gratuitamente?

–Sí aprovecha, creo.

–Así, pues, Trasímaco, resulta evidente que ningún arte ni gobierno dispone lo provechoso para sí mismo, sino que, como veníamos diciendo, lo dispone y ordena para el gobernado, mirando al bien de éste, que es el más débil, no al del más fuerte. Y por esto, querido Trasímaco, decía yo hace un momento que nadie quiere gobernar de su grado ni tratar y enderezar los males ajenos, sino que todos piden recompensa; porque el que ha de servirse rectamente de su

arte no hace ni ordena nunca, al ordenar conforme a ella, lo mejor para sí mismo, sino para el gobernado; por lo cual, según parece, debe darse recompensa a los que se disponen a gobernar: sea dinero, sea honra, sea castigo al que no gobierna.

XIX. –¿Cómo se entiende, oh, Sócrates? –dijo Glaucón–. Reconozco lo de las dos recompensas, pero lo de ese castigo de que hablas y del que has hecho también mención como un modo de recompensa no lo comprendo.

–¿No lo das cuenta acaso –dije– del premio propio de los mejores, por el que gobiernan los hombres de provecho cuando se prestan a gobernar? ¿O ignoras que la ambición y la codicia son tenidas por vergonzosas y lo son en realidad?

–Lo sé –dijo.

–Por esto –repuse yo– los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honores; ni, granjeando abier-tamente una recompensa por causa de su cargo, quieren tener nombre de asalariados, ni el de ladrones tomándosela ellos subrepticiamente del gobierno mismo. Los honores no los mueven tampoco, porque no son ambiciosos. Precisan, pues, de necesidad y castigo si han de prestarse a gobernar, y ésta es tal vez la razón de ser tenido como indecoroso el procurarse gobierno sin ser forzado a ello. El castigo mayor es ser gobernado por otro más perverso cuando no quiera él gobernar: y es por temor a este castigo por lo que se me figura a mí que gobiernan, cuando gobiernan, los hombres de bien; y aun entonces van al gobierno no como quien va a algo ventajoso, ni pensando que lo van a pasar bien en él, sino como el que va a cosa necesaria y en la convicción de que no tienen otros hombres mejores ni iguales a ellos a quienes confiarlo. Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado; de modo que todo hombre inteligente elegiría antes recibir favor de otro que darse quehacer por hacerlo él a los demás. Yo de ningún modo concedo a Trasímaco eso de que lo justo es lo conveniente para el más fuerte. Pero este asunto lo volveremos a examinar en otra ocasión, pues me parece de mucho más bulto eso otro que dice ahora Trasímaco al afirmar que la vida del injusto es preferible a la del justo. Tú, pues, Glaucón –dije–, ¿por cuál de las dos cosas lo decides? ¿Cuál de los dos asertos lo parece más verdadero?

–Es más provechosa, creo yo, la vida del justo.

–¿Oíste –pregunté yo– todos los bienes que Trasímaco relataba hace un momento del injusto?

–Los oí –contestó–, pero no he quedado persuadido.

–¿Quieres, pues, que, si hallamos modo de hacerlo, le convenzamos de que no dice verdad?

–¿Cómo no he de querer? –replicó.

–Bien está –dije yo–, pero si ahora, esforzándonos en refutarle, pusiéramos razón contra razón, enumerando las ventajas de ser justo, y él nos replicara en la misma forma y nosotros a él, habría necesidad de contar y medir los bienes que cada uno fuéramos predicando en cada parte y precisaríamos de unos jueces que decidieran el asunto; mas, si hacemos el examen, como hasta aquí, por medio de mutuas confesiones, seremos todos nosotros a un mismo tiempo jueces y oradores.

–Bien de cierto –dijo.

–¿Cuál, pues, de los dos procedimientos lo agrada? –dije yo.

–El segundo –contestó.

XX. –Vamos, pues, Trasímaco –dije yo–; volvamos a empezar y contéstame: ¿dices que la injusticia perfecta es más ventajosa que la perfecta justicia?

–Lo afirmo de plano –contestó– y dichas quedan las razones.

–Y dime: ¿cómo lo entiendes? ¿Llamas a una de esas dos cosas virtud y vicio a la otra?

–¿Cómo no?

–Así, pues, ¿llamas virtud a la justicia y vicio a la injusticia?

–¡Buena consecuencia, querido –exclamó–, cuando digo que la injusticia da provecho y la justicia no!

–¿Qué dices, pues?

–Todo lo contrario –repuso.

–¿Que la justicia es vicio?

–No, sino una generosa inocencia.

–¿Y maldad, por tanto, la injusticia?

–No, sino discreción –replicó.

–¿De modo, Trasímaco, que los injustos lo parecen inteligentes y buenos?

–Por lo menos –dijo–, los que son capaces de realizar la injusticia completa, consiguiendo someter a su poder ciudades y pueblos; tú piensas acaso que hablo de los rateros de bolsas. Esto también aprovecha –siguió– si pasa inadvertido; pero no es digno de consideración, sino sólo aquello otro de lo que ahora hablaba.

–En verdad –dije–, no ignoro lo que quieres decir. Pero me ha dejado suspenso que pongas la injusticia como parte de la virtud y la sabiduría; y la justicia, entre los contrarios de éstas.

–Así las pongo en un todo.

–Eso es aún más duro, amigo –dije yo–, y no es fácil hacerle objeción; porque si hubieras afirmado que la injusticia es ventajosa, pero confesaras que es vicio y desdoro, como reconocen otros, podríamos replicar algo, siguiendo la doctrina común, pero ahora queda claro que has de decir que la injusticia es cosa hermosa y fuerte y que has de asignarle por añadidura todo aquello que nosotros asignamos a la injusticia, puesto que lo has atrevido a clasificarla como virtud y discreción.

–Adivinas sin el menor error –dijo él.

–Pero no por eso –repuse yo– he de retraerme de seguir el examen en la discusión, mientras presuma que tú dices lo que realmente piensas. Porque en efecto, Trasímaco, me parece ciertamente que no hablas en broma, sino que estás exponiendo lo verdadera opinión sobre el asunto.

–¿Qué lo importa –replicó– que sea así o no? Refuta mi aserto.

–Nada me importa –dije yo–; pero trata de responder también a esto: ¿te parece que el varón justo quiere sacar ventaja en algo al varón injusto?

–De ninguna manera –dijo–; porque, de lo contrario, no sería tan divertido a inocente como es.

–¿Y qué? ¿No querrá tampoco rebasar la acción justa?

–Tampoco –replicó.

–¿Le parecería bien, en cambio, sacar ventaja al injusto y creería que ello es justo o no lo creería?

–Lo creería justo y le parecería bien –repuso–; pero no podría conseguirlo.

–No lo pregunto tanto –observé yo–, sino si el justo, ya que no al justo, creería conveniente y querría sacar ventaja al injusto.

–Así es –dijo.

–¿Y qué diremos del injusto? ¿Acaso le parecería bien rebasar al justo y la acción justa?

–¿Cómo no –dijo–, siendo así que cree conveniente sacar ventaja a todos?

–¿Así, pues, el injusto tratará de rebasar al hombre justo y la acción justa y porfiará por salir más aventajado que nadie?

–Esto es.

XXI. –Sentemos, pues, esto –dije–: el justo no tratará de sacar ventaja a su semejante, sino a su desemejante; y el injusto, en cambio, al semejante y al desemejante.

–Perfectamente dicho –asintió él.

–¿Y no es el injusto –pregunté– inteligente y bueno, y el justo ni una cosa ni otra?

–Bien dicho también –contestó.

–¿Así, pues –repuse–, el injusto se parece al inteligente y al bueno y el justo no?

–¿Cómo no ha de parecerse a ellos el que es tal –dijo– y cómo ha de parecerse el otro?

–Claro está. ¿Cada uno, pues, es tal como aquellos a que se parece?

–¿Qué otra cosa cabe? –dijo.

–Bien, Trasímaco; ¿hay alguien a quien tú llamas músico y alguien a quien niegas esta calidad?

–Sí.

–¿Y a cuál de ellos llamas inteligente y a cuál no?

–Al músico, de cierto, inteligente, y al que no es músico no inteligente.

–¿Y al uno también bueno en aquello en que es inteligente y al otro malo en aquello en que no lo es?

–Cierto.

–Y respecto del médico, ¿no dirías lo mismo?

–Lo mismo.

–¿Y lo parece a ti, varón óptimo, que el músico, cuando afina la lira, quiere rebasar al músico en tender o aflojar las cuerdas o pretende sacarle ventaja?

–No me parece.

–¿Y al no músico?

–A ése por fuerza –replicó.

–¿Y el médico? Al administrar alimento o bebida, ¿quiere ponerse por cima del médico o de la práctica médica?

–No, por cierto.

–¿Y del que no es médico?

–Sí.

–Mira, pues, si en cualquier orden de conocimiento o ignorancia lo parece que el que es entendido quiere sacar ventaja en hechos o palabras a otro entendido o sólo alcanzar lo mismo que su semejante en la misma actuación.

–Quizá –dijo– tenga eso que ser así.

–¿Y el ignorante? ¿No desearía sacar ventaja lo mismo al entendido que al ignorante?

–Tal vez.

–¿Y el entendido es discreto?

–Sí.

–¿Y el discreto, bueno?

–Sí.

–Así, pues, el bueno y discreto no querrá sacar ventaja a su semejante, sino sólo a su desemejante y contrario.

–Eso parece –dijo.

–Y en cambio, el malo a ignorante, a su semejante y a su contrario.

–Tal se ve.

–Y el injusto, ¡oh, Trasímaco! –dije yo–, ¿no nos saldrá queriendo aventajar a su desemejante y a su semejante? No era eso lo que decías?

–Sí –contestó.

–¿El justo, en cambio, no querrá aventajara su semejante, sino sólo a su desemejante?

–Sí.

–El justo, pues, se parece al discreto y bueno –dije–, y el injusto al malo a ignorante.

–Puede ser.

–Por otra parte, hemos reconocido que cada uno es tal como aquel a quien se parece.

–En efecto, lo hemos reconocido.

–Así, pues, el justo se nos revela como bueno y discreto; y el injusto, como ignorante y malo.

XXII. Y Trasímaco reconoció todo esto, pero no con la facilidad con que yo lo cuento, sino arrastrado y a duras penas, sudando a chorros, pues era

verano. Y entonces vi lo que nunca había visto: cómo Trasímaco se ponía rojo. Pero, cuando llegamos a la conclusión de que la justicia es virtud y discreción y la injusticia maldad a ignorancia, dije:

–Bien, dejemos eso sentado. Decíamos también que la injusticia era fuerte; ¿no lo acuerdas, Trasímaco?

–Me acuerdo –contestó–, pero no estoy confor-me tampoco con lo que ahora vas diciendo y tengo que hablar sobre ello; mas si hablara, bien sé que me ibas a salir con que estaba discurseando. Así, pues, déja-me decir cuanto quiera o ve preguntando, si quieres preguntar. Yo lo responderé "¡Sí!", como a las viejas que cuentan cuentos y aprobaré o desaprobaré con la cabeza.

–Pero de ningún modo –dije yo– contra lo propia opinión.

–Como a ti lo agrade –dijo–, puesto que no me dejas hablar. ¿Qué más quieres?

–Nada, por Zeus –dije–; si has de hacerlo así, hazlo: yo preguntaré.

–Pregunta, pues.

–Y he de preguntar ahora lo mismo que hace un instante a fin de que sigamos sin interrupción el argumento: ¿qué es la justicia en relación con la injusticia? Creo que dijimos, en efecto, que la injusticia era algo más poderoso y fuerte que la justicia, y ahora –agregué–, si es que la justicia es discreción y virtud, pienso que fácilmente se nos va a aparecer como cosa más fuerte que la injusticia, siendo esta última ignorancia; nadie podría desconocer esto. Pero yo no aspiro a demostrarlo tan sencillamente, sino de esta otra manera: ¿reconoces, Trasímaco, que se da la ciudad injusta que trata de esclavizar injustamente a otras ciudades y las ha esclavizado de hecho y las conserva esclavas bajo su poder?

–¿Cómo no? –dijo–. Y la ciudad más excelente y que lleve a mayor perfección su injusticia será la que mayormente lo haga.

–Entiendo –dije–; porque ésta es lo teoría. Pero lo que acerca de ello quiero considerar es esto: si la ciudad que se hace más fuerte tendrá este poder sin la justicia o le será la justicia necesaria.

–Si es como tú decías –respondió–, que la justicia es discreción, con la justicia; si como yo afirmaba, con la injusticia.

–Contentísimo quedo, Trasímaco –dije yo–, porque no sólo apruebas o desapruebas con señas, sino que das perfecta respuesta.

–Quiero complacerte con ello –contestó.

XXIII. –Muy bien por lo parte; pero hazme este otro favor y dime: ¿crees que una ciudad o un ejército, o unos piratas, o unos ladrones, o cualquiera otra gente, sea cual sea la empresa injusta a que vayan en común, pueden llevarla a cabo haciéndose injusticia los unos a los otros?

–Sin duda que no –dijo él.

–¿No la realizarían mejor sin hacerse injusticia?

–Bien de cierto.

–Porque, en efecto, la injusticia produce sediciones, ¡oh, Trasímaco!, y odios y luchas de unos contra otros, mientras que la justicia trae concordia y amistad; ¿no es así?

–Sea así –dijo–, porque no quiero contradecirte.

–Muy bien por lo parte, ¡oh, varón óptimo!, pero contéstame a esto otro: siendo obra propia de la injusticia el meter el odio dondequiera que esté, ¿no ocurrirá que al producirse, ya entre hombres libres, ya entre esclavos, los lleve a odiarse recíprocamente y a dividirse y a quedar impotentes para realizar nada en común los unos con los otros?

–Bien seguro.

–¿Y qué ocurriría tratándose sólo de dos personas? ¿No discreparán y se odiarán y se harán tan enemigas la una de la otra como de las personas justas?

–Se harán –contestó.

–Y finalmente, ¡oh, varón singular!, si la injusticia se produce en una persona sola, ¿perderá aquélla su especial poder o lo conservará íntegramente?

–Consérvelo íntegramente, si quieres –replicó.

–Así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército a otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión y además lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo; ¿no es así?

–Bien de cierto.

–E igualmente creo que, cuando se asienta en una sola persona, produce todo aquello que por su naturaleza ha de producir: lo deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos; ¿no es esto? ¿Y no son justos, oh, amigo, también los dioses?

–Conforme –replicó.

–Por lo tanto, ¡oh, Trasímaco!, para los dioses el injusto será odioso; y el justo, amigo.

–Goza sin miedo –dijo– del banquete de lo argumentación; yo no he de contradecirte para no indisponerme con éstos.

–Ea, pues –dije yo–, complétame el resto del banquete contestándome como lo hacías ahora; porque los justos se nos muestran como más discretos, mejores y más dotados para obrar, y los injustos, como incapaces para toda acción en común, y así, cuando decimos que siendo injustos hacen algo eficazmente en compañía, no decimos la verdad. En efecto, si fueran totalmente injustos no se perdonarían unos a otros; evidentemente, hay en ellos cierta justicia que les impide hacerse injuria recíprocamente al mismo tiempo que van a hacerla a los demás, y por esta justicia consiguen lo que consiguen, y se lanzan a sus atropellos corrompidos sólo a medias por la injusticia, ya que los totalmente malvados y completamente injustos son también completamente impotentes para obrar. Así entiendo que es esto y no como tú en primer término sentaste. Y en cuanto a aquello de si los justos viven mejor que los injustos y son más felices que ellos, cosas que nos propusimos examinar después, habrá que probarlo. Tales se nos muestran ya desde ahora, me parece, en virtud de lo que llevamos dicho; no obstante, habrá que examinarlo mejor, porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir.

–Examínalo, pues –dijo.

–Voy a examinarlo –repliqué–. Pero dime: ¿el caballo tiene a lo parecer una operación propia?

–Sí.

–¿Considerarías como operación propia del caballo o de otro ser cualquiera aquella que sólo, o de mejor manera que por otros, pudiera hacerse por él?

–No entiendo –dijo.

–Sea esto: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos?

–No de cierto.

–¿O acaso oír con algo distinto de los oídos?

–De ningún modo.

–¿No podríamos, pues, decir que ésas son operaciones propias de ellos?

–Bien de cierto.

–¿Y qué? ¿Podrías cortar un sarmiento con una espada o con un trinchete?

–¿Cómo no?

–Pero con nada mejor, creo yo, que con una podadera fabricada a este efecto.

–Verdad.

–¿No pondremos, pues, esta operación como propia suya?

–La pondremos, de cierto.

XXIV. –Ahora pienso que podrás entender mejor lo que últimamente preguntaba al informarme de si era operación propia de cada cosa aquello que realiza ella sola o ella mejor que las demás.

–Lo entiendo –dijo–, y me parece que ésa es, efectivamente, la operación propia de cada una.

–Bien –dije–; ¿te parece que hay también una virtud en cada una de las cosas a que se atribuye una operación? Volvamos a los mismos ejemplos: ¿hay una operación propia de los ojos?

–La hay.

–Y así, ¿hay también una virtud en ellos?

–También una virtud.

–¿Y qué? ¿No había también una operación propia de los oídos?

–Sí.

–¿Y, por tanto, también una virtud?

–También.

–¿Y no ocurrirá lo mismo con todas las otras cosas?

–Lo mismo.

–Bien está: ¿acaso los ojos podrán realizar bien su operación sin su propia virtud, con vicio en lugar de ella?

–¿Qué quieres decir? –preguntó–. Acaso hablas de la ceguera en vez de la visión.

–De la virtud de ellos, sea cual sea –dije yo–; porque todavía no pregunto esto, sino si se realizará bien su operación con su propia virtud y mal con el vicio contrario.

–Dices bien –respondió.

–¿Y del mismo modo los oídos privados de su virtud realizarán mal su propia operación?

–Bien de cierto.

–¿Ponemos, en fin, todas las demás cosas en la misma cuenta?

–Eso creo.

–Vamos, pues, adelante y atiende a esto otro: ¿hay una operación propia del alma que no puedes realizar sino por ella? Pongo por caso: el dirigir, el gobernar, el deliberar y todas las cosas de esta índole, ¿podríamos atribuírselas a algo que no sea el alma misma o diríamos que son propias de ésta?

–De ella sólo.

–¿Y respecto de la vida? ¿No diremos que es operación del alma?

–Sin duda –dijo.

–¿No diremos, pues, que existe una virtud propia del alma?

–Lo diremos.

–¿Y acaso, oh Trasímaco, el alma realizará bien sus operaciones privada de su propia virtud o será ello imposible?

–Imposible.

–Fuerza será, por tanto, que el alma mala dirija y gobierne mal y que la buena haga bien todas estas cosas.

–Fuerza será.

–¿Y no convinimos en que la justicia era virtud del alma y la injusticia vicio?

–En eso convinimos, en efecto.

–Por tanto, el alma justa y el hombre justo vivirá bien; y el injusto mal.

–Así aparece conforme al argumento –dijo.

–Y, por otra parte, el que vive bien es feliz y dichoso, y el que vive mal, lo contrario.

–¿Cómo no?

–Y así, el justo es dichoso; y el injusto, desgraciado.

–Sea –dijo.

–Por otro lado, no conviene ser desgraciado, sino dichoso.

–¿Qué duda tiene?

–Por tanto, bendito Trasímaco, jamás es la injusticia más provechosa que la justicia.

–Banquetéate con todo eso, ¡oh, Sócrates!, en las fiestas Bendidias –dijo.

–Banquete que tú me has preparado, ¡oh, Trasímaco! –observé yo–, pues lo aplacaste conmigo y cesaste en lo enfado. Mezquino va a ser, sin embargo, no por lo culpa, sino por la mía; y es que, así como los golosos gustan siempre con arrebato del manjar que en cada momento se les sirve sin haber gozado debidamente del anterior, así me parece que yo, sin averiguar lo que primeramente considerábamos, qué cosa sea lo justo, me desprendí del asunto y me lancé a investigar acerca de ello, si era vicio e ignorancia o discreción y virtud; y presentándose luego un nuevo aserto, que la injusticia es más

provechosa que la justicia, no me retraje de pasar a él, dejando el otro, de modo que ahora me acontece no saber nada como resultado de la discusión. Porque no sabiendo lo que es lo justo, difícil es que sepa si es virtud o no y si el que la posee es desgraciadoo dichoso.

II

I. Con estas palabras creí haber dado ya fin a la discusión; mas al parecer no habíamos pasado todavía del preludio, porque Glaucón, que siempre y en todo asunto se muestra sumamente esforzado, tampoco entonces siguió a Trasímaco en su retirada, antes bien, dijo:

–¿Prefieres, oh, Sócrates, que nuestra persuasión sea sólo aparente, o bien que quedemos realmente persuadidos de que es en todo caso mejor ser justo que injusto?

–Yo preferiría, si en mi mano estuviera –respondí–, convenceros realmente.

–Pues bien –siguió–, el deseo no se cumple. Porque dime: ¿no crees que existe una clase de bienes que aspiramos a poseer no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos; por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee?

–Sí –respondí–, creo en la existencia de esos bienes.

–¿Y qué? ¿No hay otros que apreciamos tanto en gracia a ellos mismos como en consideración a sus resultados; por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud? Porque en mi opinión son estas dos razones las que hacen que estimemos tales bienes.

–Sí –asentí.

–Y, por último –concluyó–, ¿no sabes que existe una tercera especie de bienes, entre los que figuran la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquiera otra profesión lucrativa? De todas estas cosas podemos decir que son penosas, pero nos benefician, y no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias a otras ventajas que resultan de ellas.

–En efecto –dije–, también existe esta tercera especie. Pero ¿a qué viene esto?

–¿En cuál de estas clases –preguntó– incluyes la justicia?

–Yo creo –respondí– que en la mejor de ellas: en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta.

–Pues no es ése –dijo– el parecer del vulgo, que la clasifica en el género de bienes penosos, como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehúya por su dificultad.

II. –Ya sé –respondí– que tal es la opinión general; por eso Trasímaco lleva un buen rato atacando a la justicia, a la que considera como un bien de esa clase, y ensalzando la injusticia. Pero yo, a lo que parece, soy difícil de convencer.

–¡Ea, pues! –exclamó–. Escúchame ahora, a ver si llegas a opinar del mismo modo que yo. Porque yo creo que Trasímaco se ha dado por vencido

demasiado pronto, encantado, como una serpiente, por tus palabras. En cambio, a mí no me ha persuadido todavía la defensa de ninguna de las dos tesis. Lo que yo quiero es oír hablar de la naturaleza de ambas y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas. He aquí, pues, lo que voy a hacer, si tú me lo permites. Volveré a tomar la argumentación de Trasímaco y trataré primeramente de cómo dicen que es la justicia y de dónde dicen que ha nacido; luego demostraré que todos cuantos la practican lo hacen contra su voluntad, como algo necesario, no como un bien; y en tercer lugar mostraré también que es natural que así procedan, pues, según dicen, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo. No creas, Sócrates, que mi opinión es ésa en realidad; pero es que siento dudas y me zumban los oídos al escuchar a Trasímaco y otros mil, mientras no he hablado jamás con nadie que defienda a mi gusto la justicia y demuestre que es mejor que la injusticia. Me gustaría oír el elogio de la justicia considerada en sí misma y por sí misma, y creo que eres tú la persona de quien mejor puedo esperarlo. Por eso voy a extenderme en alabanzas de la vida injusta y, una vez lo haya hecho, lo mostraré de qué modo quiero oírte atacar la injusticia y loar la justicia. Mas antes sepamos si es de lo agrado lo que propongo.

–No hay cosa más de mi agrado –dije–. ¿Qué otro mejor tema para que una persona inteligente disfrute hablando y escuchando?

–Tienes mucha razón –convino–. Escucha ante todo aquello con lo que dije que comenzaría: qué es y de dónde procede la justicia.

Dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre. La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia; pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tienes, Sócrates, la naturaleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente que apareció en el mundo.

III. Para darnos mejor cuenta de cómo los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos, bastará con imaginar que hacemos lo siguiente: demos a todos, justos a injustos, licencia para hacer lo que se les antoje ydespués sigámosles para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos. Entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad. Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo en tiempos el antepasado del lidio Giges. Dicen que era un pastor que estaba al servicio

del entonces rey de Lidia. Sobrevino una vez un gran temporal y terremoto; abrióse la tierra y apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba. Asombrado ante el espectáculo, descendió por la hendidura y vio allí, entre otras muchas maravillas que la fábula relata, un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por una de las cuales se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana, que no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en la mano; quitósela el pastor y salióse. Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él con su sortija en el dedo. Estando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija, dejando el engaste de cara a la palma de la mano; a inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban y con gran sorpresa suya, comenzaron a hablar de él como de una persona ausente. Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste y una vez vuelto tornó a ser visible. Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, desaparecía su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, le veían de nuevo. Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al rey; llegó a Palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino. Pues bien, si hubiera dos sortijas como aquélla de las cuales llevase una puesta el justo y otra el injusto, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales. En nada diferirían, pues, los comportamientos del uno y del otro, que seguirían exactamente el mismo camino. Pues bien, he ahí lo que podría considerarse una buena demostración de que nadie es justo de grado, sino por fuerza y hallándose persuadido de que la justicia no es buena para él personalmente; puesto que, en cuanto uno cree que va a poder cometer una injusticia, la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia. "Y tiene razón al creerlo así", dirá el defensor de la teoría que expongo. Es más: si hubiese quien, estando dotado de semejante talismán, se negara a cometer jamás injusticia y a poner mano en los bienes ajenos, le tendrían, observando su conducta, por el ser más miserable y estúpido del mundo; aunque no por ello dejarían de ensalzarle en sus conversaciones, ocultándose así mutuamente sus sentimientos por temor de ser cada cual objeto de alguna injusticia. Esto es lo que yo tenía que decir.

IV. Finalmente, en cuanto a decidir entre las vidas de los dos hombres de que hablamos, el justo y el injusto, tan sólo nos hallaremos en condiciones de juzgar rectamente si los consideramos por separado; si no, imposible. ¿Y cómo los consideraremos separadamente? Del siguiente modo: no quitemos nada al injusto de su injusticia ni al justo de su justicia, antes bien, supongamos a uno y otro perfectos ejemplares dentro de su género de vida. Ante todo, que el injusto trabaje como los mejores artífices. Un excelente timonel o médico se dan perfecta cuenta de las posibilidades o deficiencias de sus artes y emprenden unas tareas sí y otras no. Y si sufren algún fracaso, son capaces de repararlo. Pues bien, del mismo modo el malo, si ha de ser un hombre auténticamente malo, debe realizar con destreza sus malas acciones y pasar inadvertido con ellas. Y al que se deje sorprender en ellas

hay que considerarlo inhábil, pues no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo. Hay, pues, que dotar al hombre perfectamente injusto de la más perfecta injusticia, sin quitar nada de ella, sino dejándole que, cometiendo las mayores fechorías, se gane la más intachable reputación de bondad. Si tal vez fracasa en algo, sea capaz de enderezar su yerro; pueda persuadir con sus palabras, si hay quien denuncie alguna de sus maldades; y si es preciso emplear la fuerza, que sepa hacerlo valiéndose de su vigor y valentía y de las amistades y medios con que cuente. Ya hemos hecho así al malo. Ahora imaginemos que colocamos junto a él la imagen del justo, un hombre simple y noble, dispuesto, como dice Esquilo, no a parecer bueno, sino a serlo. Quitémosle, pues, la apariencia de bondad; porque, si parece ser justo, tendrá honores y recompensas por parecer serlo, y entonces no veremos claro si es justo por amor de la justicia en sí o por los gajes y honras. Hay que despojarle, pues, de todo excepto de la justicia y hay que hacerle absolutamente opuesto al otro hombre. Que sin haber cometido la menor falta, pase por ser el mayor criminal, para que, puesta a prueba su virtud, salga airosa del trance al no dejarse influir por la mala fama ni cuanto de ésta depende; y que llegue imperturbable al fin de su vida tras de haber gozado siempre inmerecida reputación de maldad. Así, llegados los dos al último extremo, de justicia el uno, de injusticia el otro, podremos decidir cuál de ellos es el más feliz.

V. –¡Vaya! –exclamé–. ¡Con qué destreza, amigo Glaucón, nos has dejado limpios y mondos, como si fuesen estatuas, estos dos caracteres para que los juzguemos!

–Lo mejor que he podido –contestó–. Y siendo así uno y otro, me creo que no será ya difícil describir con palabras la clase de vida que espera a los dos. Voy, pues, a hablar de ello. Pero si acaso en algún punto mi lenguaje resultare demasiado duro, no creas, Sócrates, que hablo por boca mía, sino en nombre de quienes prefieren la injusticia a la justicia; dirán éstos que, si es como hemos dicho, el justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo, sino sólo parecerlo. En cuanto a las palabras de Esquilo, estarían, según eso, mucho mejor aplicadas al injusto, que es —dirán— quien en realidad ajusta su conducta a la verdad y no a las apariencias, pues desea no parecer injusto, sino serlo

quiere y cultiva el surco fecundo de su mente
para que en él germinen los más nobles designios,

y mandar ante todo en la ciudad apoyado por su reputación de hombre bueno, tomar luego esposa de la casa que desee, casar sus hijos con quien quiera, tratar y mantener relaciones con quien se le antoje y obtener de todo ello ventajas y provechos por su propia falta de escrúpulos para cometer el mal. Si se ve envuelto en procesos públicos o privados podrá vencer en ellos y quedar encima de sus adversarios, y al resultar vencedor se enriquecerá y podrá beneficiar a sus amigos y dañar a sus enemigos y dedicar a la divinidad copiosos y magníficos sacrificios y ofrendas, con lo cual honrará mucho mejor que el justo a los dioses y a aquellos hombres a quienes se proponga honrar, de modo que hay que esperar razonablemente que por este procedimiento llegue a ser más amado de los dioses que el varón justo. Tanto es, según dicen, ¡oh, Sócrates!, lo que supera a la vida del justo la que dioses y hombres deparan al que no lo es.

VI. Así terminó Glaucón. Y, cuando me disponía a darle alguna respuesta, interrumpió su hermano Adimanto:

–¿Me figuro que no creerás, Sócrates, que la cuestión ha sido suficientemente discutida?

–¿Pues qué más cabe? –pregunté.

–No se ha dicho –replicó– lo que más falta hacía que se dijese.

–Entonces –dije–, aquí del refrán: que el hermano ayude al hermano. De modo que también tú debes correr en auxilio de éste si flaquea en algún punto. Sin embargo, a mí me basta ya con lo que ha dicho para quedar completamente vencido e imposibilitado para defender a la justicia.

–Pues eso no es nada –dijo–; escucha también lo que sigue. Es necesario que examinemos igualmente la tesis contraria a la expuesta por éste, la de los que alaban la justicia y censuran la injusticia, para que quede sentado con más claridad lo que me parece que quiere hacer ver Glaucón. Dicen, según tengo entendido, y recomiendan los padres a los hijos y todos los tutores a sus pupilos, que es menester ser justo, pero no alaban la justicia en sí misma, sino la consideración moral que de ella resulta; de manera que quien parezca ser justo podrá obtener, valiéndose de esta reputación, cargos públicos, matrimonios y todos cuantos bienes acaba de enumerar Glaucón que sólo por su buena reputación consigue el justo. Pero estas gentes van todavía más allá en lo tocante a la buena fama; porque cargan en cuenta la opinión favorable de los dioses y enumeran las infinitas bendiciones que otorgan, según ellos, las divinidades a los justos. Por ejemplo, el bueno de Hesíodo y Homero. Según aquél, los dioses hacen que las encinas de los justos "en el tronco produzcan abejas y arriba bellotas. Y agobia el vellón dundante a la oveja lanuda", y cita muchos otros favores semejantes a éstos. De manera parecida dice también el otro:

Cual la fama de un rey intachable, que teme a los dioses y,
rigiendo una gran multitud de esforzados vasallos,
la justicia mantiene, y el negro terruño le rinde
sus cebadas y trigos, los árboles dóblanse al fruto
y le nace sin tregua el ganado y el mar le da peces.

Museo y su hijo conceden a los buenos, en nombre de los dioses, dones todavía más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que les hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. Pero hay otros que prolongan más todavía los efectos de las recompensas divinas, diciendo que el hombre pío y cumplidor de los juramentos dejará hijos de sus hijos y una posterioridad tras de sí. Como éstos o semejantes son los encomios que se prodigan a la justicia. En cambio, a los impíos a injustos los sepultan en el fango del Hades o les obligan a acarrear agua en un cedazo, les dan mala fama en vida y, en fin, aplican al injusto, sin poder concebir ninguna otra clase de castigo para él, todos cuantos males citaba Glaucón con respecto a los buenos que pasan por ser malos. Tal es su manera de alabar al justo y censurar al injusto.

VII. Repara además, Sócrates, en otra cosa que dicen todos, poetas y hombres vulgares, referente a la justicia e injusticia. El mundo entero repite a coro que la templanza y justicia son buenas, es cierto, pero difíciles de practicar y penosas, y en cambio la licencia a injusticia son agradables, es fácil conseguirlas y, si son tenidas por vergonzosas, es únicamente porque así lo imponen la opinión general y las convenciones. Dicen también que

generalmente resulta más ventajoso lo injusto que lo justo, y están siempre dispuestos a considerar feliz y honrar sin escrúpulos, en público como en privado, al malo que es rico o goza de cualquier otro género de poder y, al contrario, a despreciar y mirar por encima del hombro a quienes sean débiles en cualquier aspecto o pobres, aun reconociendo que éstos son mejores que los otros. En todo ello no hay nada más asombroso que lo que se cuenta de los dioses y la virtud; por ejemplo, cómo los dioses han destinado calamidades y vida miserable a muchos hombres buenos o suerte contraria a quienes no lo son. Por su parte los charlatanes y adivinos van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses poder para borrar, por medio de sacrificios o conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados; y, si alguien desea perjudicar a un enemigo, por poco dinero le harán daño, sea justo o injusto, valiéndose de encantos o ligámenes, ya que, según aseguran, tienen a los dioses convencidos para que les ayuden. Y todas estas afirmaciones las defienden aduciendo testimonios de poetas, que a veces atribuyen facilidades a la maldad, por ejemplo:

Gran maldad fácilmente lograrla es posible,
pues llano resulta el camino y habita bien cerca del hombre,
pero, en cambio, los dioses han puesto el sudor por delante
de la virtud,

y una ruta larga, difícil y escarpada. Otras veces ponen a Homero por testigo de la influencia ejercida por los hombres sobre los dioses, porque también él dijo:

Mueven las súplicas hasta a los dioses; los hombres
les ruegan y ablandan con sus sacrificios y dulces
plegarias y votos y humeantes ofrendas de grasa
cada vez que en cualquier transgresión o pecado han caído.

O bien nos presentan un rimero de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según se dice, de la Luna y las Musas, con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer, no ya sólo a ciudadanos particulares, sino incluso a ciudades enteras, que bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muerte, pues los llamados ritos místicos nos libran de los males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso.

VIII. Tantas y tales son, amigo Sócrates –siguió–, las cosas que se oyen contar con respecto a la virtud y el vicio y la estimación que conceden dioses y hombres a una y otro. Pues bien, ¿qué efecto hemos de pensar que producirán estas palabras en las almas de aquellos jóvenes que las escuchen y que, bien dotados naturalmente, sean capaces de libar, por así decirlo, en una y otra conversación y extraer de todas ellas conclusiones acerca de la clase de persona que hay que ser y el camino que se debe seguir para pasar la vida lo mejor posible? Un joven semejante se diría probablemente a sí mismo aquello de Píndaro: "¿Debo seguir 'el camino de la justicia o la torcida senda del fraude para escalar la alta fortaleza' y vivir en lo sucesivo atrincherado en ella? Porque me dicen que no sacaré de ser justo, aunque parezca no serlo, nada más que trabajos y desventajas manifiestas. En cambio, se habla de una 'vida maravillosa' para quien, siendo injusto, haya sabido darse apariencia de justicia. Por consiguiente, puesto que, como me demuestran los sabios, 'la apariencia vence incluso a la realidad' y 'es dueña de la dicha', hay que dedicarse por entero a conseguirla. Me rodearé, pues, de una ostentosa fachada que reproduzca los rasgos esenciales de la virtud y llevaré arrastrando tras de mí la zorra, 'astuta y ambiciosa', del

sapientísimo Arquíloco". "Pero –se objetará– no es fácil ser siempre malo sin que alguna vez lo adviertan los demás". "Tampoco hay ninguna otra empresa de grandes vuelos —responderemos— que no presente dificultades. En todo caso, si aspiramos a ser felices no tenemos más remedio que seguir el camino que nos marcan las huellas de la tradición. Para pasar inadvertidos podemos además organizar conjuras y asociaciones y también existen maestros de elocuencia que enseñan el arte de convencer a asambleas populares y jurados, de modo que podremos utilizar unas veces la persuasión y otras la fuerza con el fin de abusar de los demás y no sufrir el castigo". "Pero los dioses no se dejan engañar ni vencer por la fuerza." "Mas si no existen o no se les da nada de las cosas humanas, ¿por qué preocuparnos de engañarles? Y si existen y se cuidan de los hombres, no sabemos ni hemos oído de su existencia por otro conducto que por medio de cuentos y genealogías de los poetas. Pues bien, éstos son los primeros en decir que es posible seducirles atrayéndoles con sacrificios, 'agradables votos' y ofrendas. Hay, pues, que creer a los poetas o en ambas afirmaciones o en ninguna de las dos. Si les creemos, hay que obrar mal y sacrificar luego con los frutos de las malas acciones. Es cierto que si fuésemos justos, no tendríamos nada que temer por parte de los dioses, pero en tal caso habríamos de renunciar a las ganancias que proporciona la injusticia. Por el contrario, siendo injustos obtendremos provechos; una vez cometida la falta o transgresión, conseguiremos con nuestras súplicas que nos perdonen, y de este modo no tendremos que padecer mal alguno". "Pero en el Hades habremos de sufrir la pena por todos cuantos crímenes hayamos cometido aquí arriba, y si no nosotros, los hijos de nuestros hijos". " Pero, amigo mío —dirá con cálculo—, también es mucha la eficacia de los ritos místicos y las divinidades liberadoras, según aseguran las más grandes comunidades y los hijos de los dioses, que, convertidos en poetas a intérpretes de ellos, nos atestiguan la verdad de estos hechos".

IX. ¿Qué razones nos quedarían, pues, para preferir la justicia a la suma injusticia cuando es posible hacer ésta compatible con una falsa apariencia de virtud y lograr así de dioses y hombres todo cuanto deseemos en este mundo o en el otro según la común opinión tanto de las personas vulgares como de las gentes de mayor autoridad? Y según todo lo que acabamos de decir, ¿qué posibilidad habrá, oh, Sócrates, de que cualquier persona a quien confieran la más mínima excelencia su alma, sus riquezas, su cuerpo o su familia se muestre dispuesta a honrar la justicia y no se ría al oír que otro la alaba? De modo que, aun cuando uno pueda demostrar que no es verdad lo dicho y se halle suficientemente persuadido de que vale más la justicia, sin embargo sentirá, me figuro yo, una gran indulgencia para con los malos y no se irritará contra ellos, porque sabe que, excepto en el caso de que un instinto divino impulse a una persona a aborrecer el mal o los conocimientos adquiridos a apartarse de él, nadie es justo por su voluntad, sino porque su poca hombría, su vejez o cualquier otra debilidad semejante le hacen despreciar el mal por falta de fuerzas para cometerlo. Esto se demuestra fácilmente: no bien llega uno cualquiera de estos hombres a adquirir algún poder cuando ya empieza a obrar mal en el grado en que lo permitan sus medios. Y la causa de todo ello no hay que buscarla en otra cosa sino en el mismo hecho que ha originado esta larga discusión en que éste y yo venimos a decirte a ti, Sócrates: "¡Oh, varón extraordinario! De todos cuantos os gloriáis de defensores de la justicia, empezando por los héroes de antaño cuyas palabras han llegado a nosotros, y terminando por los hombres de hogaño, no ha habido jamás nadie que censure la injusticia o encomie la justicia por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen. Pero por lo que toca a los efectos que una a otra producen,

por su propia virtud, cuando están ocultas en el alma de quien las posee e ignoradas de dioses y hombres, nunca, ni en verso ni en lenguaje común, se ha extendido nadie suficiente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma y la justicia el mayor bien. Pues, si tal hubiese sido desde un principio el lenguaje de todos vosotros y os hubieseis dedicado desde nuestra juventud a persuadirnos de ello, no tendríamos que andar vigilándonos mutuamente para que no se cometan injusticias, antes bien, cada uno sería guardián de su propia persona, temeroso de obrar mal y atraerse con ello la mayor de las calamidades".

Estas, Sócrates, o tal vez otras todavía más fuertes serían, me parece a mí, las razones que adujeran Trasímaco u otro como él acerca de la justicia y de la injusticia confundiendo torpemente, al menos en mi opinión, los efectos de la una y de la otra. En cambio yo —porque no necesito ocultarle nada— únicamente me he extendido todo lo posible porque deseo oírte a ti defender la tesis contraria. No lo limites, por tanto, a demostrar con tu argumentación que la justicia es mejor que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las practica, efectos en virtud de los cuales la una es un mal y la otra un bien. En cuanto a la reputación, prescinde de ella, como Glaucón lo aconsejaba. Porque, si no segregas de una y otra las reputaciones verdaderas ni añades, por el contrario, las falsas, lo objetaremos que no alabas la justicia, sino la apariencia de tal, ni censuras la injusticia sino su apariencia; que exhortas a ser injusto sin que advierta el mundo que uno lo es y que coincides con Trasímaco en apreciar que la justicia es un bien, sí, pero un bien para los demás, ventajoso para el fuerte, y que, en cambio, la injusticia es conveniente y provechosa para quien la practica y sólo perjudicial para el débil. Así, pues, ya que has reconocido que la justicia se cuenta entre los mayores bienes, aquellos que vale la pena de poseer por las consecuencias que de ellos nacen, pero mucho más todavía por sí mismos, como, por ejemplo, la vista, el oído, la inteligencia, la salud o cualquier otro bien de excelencia genuina e intrínseca, independiente de la opinión, alaba en la justicia aquello por lo cual resulta ventajosa en sí misma para el justo, mientras la injusticia perjudica al injusto; en cuanto a las remuneraciones y prestigios, deja que otros los celebren. Por lo que a mí toca, soportaría tal vez en los demás aquellos elogios de la justicia y críticas de la injusticia que no encomian ni censuran otra cosa que el renombre y las ganancias que están vinculados a ellas; mas a ti no lo toleraría, a no ser que me lo mandaras, puesto que a lo largo de tu vida entera jamás lo has dedicado a examinar otra cuestión que la presente. No lo ciñas, pues, a demostrar con tus argumentos que es mejor la justicia que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que una y otra producen por sí mismas, tanto si dioses y hombres conocen su existencia como si no, en quien las posee, de manera que la una sea un bien y un mal la otra.

X. Y yo, que siempre había admirado, desde luego, las dotes naturales de Glaucón y Adimanto, en aquella ocasión sentí sumo deleite al escuchar sus palabras y exclamé:

–No carecía de razón, ¡oh, herederos de ese hombre!, el amante de Glaucón, cuando, con ocasión de la gloria que alcanzasteis en la batalla de Mégara, os dedicó la elegía que comenzaba:

¡Oh, divino linaje que sois de Aristón el excelso!

Esto, amigos míos, me parece muy bien dicho. Pues verdaderamente debéis de tener algo divino en vosotros si, no estando persuadidos de

que la injusticia sea preferible a la justicia, sois empero capaces de defender de tal modo esa tesis. Yo estoy seguro de que en realidad no opináis así, aunque tengo que deducirlo de vuestro modo de ser en general, pues vuestras palabras me harían desconfiar de vosotros y cuanto más creo en vosotros, tanto más grande es mi perplejidad ante lo que debo responder. En efecto, no puedo acudir en defensa de la justicia, pues me considero incapaz de tal cosa, y la prueba es que no me habéis admitido lo que dije a Trasímaco creyendo demostrar con ello la superioridad de la justicia sobre la injusticia; pero, por otra parte, no puedo renunciar a defenderla, porque temo que sea incluso una impiedad el callarse cuando en presencia de uno se ataca a la justicia y no defenderla mientras queden alientos y voz para hacerlo. Vale más, pues, ayudarle de la mejor manera que pueda.

Entonces Glaucón y los otros me rogaron que en modo alguno dejara de defenderla ni me desentendiera de la cuestión, sino al contrario, que continuase investigando en qué consistían una y otra y cuál era la verdad acerca de sus respectivas ventajas. Yo les respondí lo que a mí me parecía:

–La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece –dije– que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pe-queñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas.

–Desde luego –dijo Adimanto–. Pero ¿qué semejanza adviertes, Sócrates, entre ese ejemplo y la investigación acerca de lo justo?

–Yo lo diré –respondí–. ¿No afirmamos que existe una justicia propia del hombre particular, pero otra también, según creo yo, propia de una ciudad entera?

–Ciertamente –dijo.

–¿Y no es la ciudad mayor que el hombre?

–Mayor –dijo.

–Entonces es posible que haya más justicia en el objeto mayor y que resulte más fácil llegarla a conocer en él. De modo que, si os parece, examinemos ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor.

–Me parece bien dicho –afirmó él.

–Entonces –seguí–, si contempláramos en espíritu cómo nace una ciudad, ¿podríamos observar también cómo se desarrollan con ella la justicia a injusticia?

–Tal vez –dijo.

–¿Y no es de esperar que después de esto nos sea más fácil ver claro en lo que investigamos?

–Mucho más fácil.

–¿Os parece, pues, que intentemos continuar? Porque creo que no va a ser labor de poca monta. Pensadlo, pues.

–Ya está pensado –dijo Adimanto–. No dejes, pues, de hacerlo.

XI. –Pues bien –comencé yo–, la ciudad nace, en mi opi-nión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas. ¿O crees otra la razón por la cual se fundan las ciudades?

–Ninguna otra –contestó.

–Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad. ¿No es así?

–Así.

–Y cuando uno da a otro algo o lo toma de él, ¿lo hace por considerar que ello redunda en su beneficio?

–Desde luego.

–¡Ea, pues! –continué–. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto, nuestras necesidades.

–¿Cómo no?

–Pues bien, la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida.

–Naturalmente.

–La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares.

–Así es.

–Bueno –dije yo–. ¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales?

–Efectivamente.

–Entonces una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres.

–Tal parece.

–¿Y qué? ¿Es preciso que cada uno de ellos dedique su actividad a la comunidad entera, por ejemplo, que el labrador, siendo uno solo, suministre víveres a otros cuatro y destine un tiempo y trabajo cuatro veces mayor a la elaboración de los alimentos de que ha de hacer participes a los demás? ¿O bien que se desentienda de los otros y dedique la cuarta parte del tiempo a disponer para él sólo la cuarta parte del alimento común y pase las tres cuartas partes restantes ocupándose respectivamente de su casa, sus vestidos y su calzado sin molestarse en compartirlos con los demás, sino cuidándose él solo y por sí solo de sus cosas?

Y Adimanto contestó:

–Tal vez, Sócrates, resultará más fácil el primer procedimiento que el segundo.

–No me extraña, por Zeus –dije yo–. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza,

sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación. ¿No lo crees así?

–Sí.

–¿Pues qué? ¿Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios o a uno solamente?

–A uno solo –dijo.

–Además es evidente, creo yo, que, si se deja pasar el momento oportuno para realizar un trabajo, éste no sale bien.

–Evidente.

–En efecto, la obra no suele, según creo, esperar el momento en que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo como algo accesorio.

–Eso hace falta.

–Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.

–En efecto.

–Entonces, Adimanto, serán necesarios más de cuatro ciudadanos para la provisión de los artículos de que hablábamos. Porque es de suponer que el labriego no se fabricará por sí mismo el arado, si quiere que éste sea bueno, ni el bidente ni los demás aperos que requiere la labranza. Ni tampoco el albañil, que también necesita muchas herramientas. Y lo mismo sucederá con el tejedor y el zapatero, ¿no?

–Cierto.

–Por consiguiente, irán entrando a formar parte de nuestra pequeña ciudad y acrecentando su población los carpinteros, herreros y otros muchos artesanos de parecida índole.

–Efectivamente.

–Sin embargo, no llegará todavía a ser muy grande ni aunque les agreguemos boyeros, ovejeros y pastores de otra especie con el fin de que los labradores tengan bueyes para arar, los albañiles y campesinos puedan emplear bestias para los transportes y los tejedores y zapateros dispongan de cueros y lana.

–Pues ya no será una ciudad tan pequeña –dijo– si ha de tener todo lo que dices.

–Ahora bien –continué–, establecer esta ciudad en un lugar tal que no sean necesarias importaciones es algo casi imposible.

–Imposible, en efecto.

–Necesitarán, pues, todavía más personas que traigan desde otras ciudades cuanto sea preciso.

–Las necesitarán.

–Pero si el que hace este servicio va con las manos vacías, sin llevar nada de lo que les falta a aquellos de quienes se recibe lo que necesitan los ciudadanos, volverá también de vacío. ¿No es así?

–Así me lo parece.

–Será preciso, por tanto, que las producciones del país no sólo sean suficiente para ellos mismos, sino también adecuadas, por su calidad y cantidad, a aquellos de quienes se necesita.

–Sí.

–Entonces nuestra ciudad requiere más labradores y artesanos.

–Más, ciertamente.

–Y también, digo yo, más servidores encargados de importar y exportar cada cosa. Ahora bien, éstos son los comerciantes, ¿no?

–Sí.

–Necesitamos, pues, comerciantes.

–En efecto.

–Y en el caso de que el comercio se realice por mar, serán precisos otros muchos expertos en asuntos marítimos.

–Muchos, sí.

XII. –¿Y qué? En el interior de la ciudad, ¿cómo cambiarán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado.

–Está claro –contestó– que comprando y vendiendo.

–Luego esto nos traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio.

–Naturalmente.

–Y si el campesino que lleva al mercado alguno de sus productos, o cualquier otro de los artesanos, no llega al mismo tiempo que los que necesitan comerciar con él, ¿habrá de permanecer inactivo en el mercado desatendiendo su labor?

–En modo alguno –respondió–, pues hay quienes, dándose cuenta de esto, se dedican a prestar ese servicio. En las ciudades bien organizadas suelen ser por lo regular las personas de constitución menos vigorosa e imposibilitadas, por tanto, para desempeñar cualquier otro oficio. Éstos tienen que permanecer allí en la plaza y entregar dinero por mercancías a quienes desean vender algo y mercancías, en cambio, por dinero a cuantos quieren comprar.

–He aquí, pues –dije–, la necesidad que da origen a la aparición de mercaderes en nuestra ciudad. ¿O no llamamos así a los que se dedican a la compra y venta establecidos en la plaza, y traficantes a los que viajan de ciudad en ciudad?

–Exactamente.

–Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados. ¿No es así?

–Así es.

–Estos asalariados son, pues, una especie de complemento de la ciudad, al menos en mi opinión.

–Tal creo yo.

–Bien, Adimanto; ¿tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta?

–Es posible.

–Pues bien, ¿dónde podríamos hallar en ella la justicia y la injusticia? ¿De cuál de los elementos considerados han tomado su origen?

–Por mi parte –contestó–, no lo veo claro, ¡oh, Sócrates! Tal vez, pienso, de las mutuas relaciones entre estos mismos elementos.

–Puede ser –dije yo– que tengas razón. Mas hay que examinar la cuestión y no dejarla.

Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos a hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

XIII. Entonces, Glaucón interrumpió, diciendo:

–Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin companage alguno.

–Es verdad –contesté–. Se me olvidaba que también tendrán companage: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos.

Pero él repuso:

–Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?

–¿Pues qué hace falta, Glaucón? –pregunté.

–Lo que es costumbre –respondió–. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

–¡Ah! –exclamé–. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda espe-

cie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ¿No es así?

–Sí –dijo.

–Hay, pues, que volver a agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodos, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que harán falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ¿No?

–¿Cómo no?

–Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes?

–Mucha más.

XIV. –Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?

–Así lo creo –dijo.

–¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

–Es muy forzoso, Sócrates –dije.

–¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón?

–Lo que tú dices –respondió.

–No digamos aún –seguí– si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades.

–Exactamente.

–Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos.

–¿Pues qué? –arguyó él–. ¿Ellos no pueden hacerlo por sí?

–No –repliqué–, al menos si tenía valor la consecuencia a que llegaste con todos nosotros cuando dábamos forma a la ciudad; pues convinimos, no sé

si lo recuerdas, en la imposibilidad de que una sola persona desempeñara bien muchos oficios.

–Tienes razón –dijo.

–¿Y qué? –continué–. ¿No lo parece un oficio el del que combate en guerra?

–Desde luego –dijo.

–¿Merece acaso mayor atención el oficio del zapatero que el del militar?

–En modo alguno.

–Pues bien, recuerda que no dejábamos al zapatero que intentara ser al mismo tiempo labrador, tejedor o albañil; tenía que ser únicamente zapatero para que nos realizara bien las labores propias de su oficio; y a cada uno de los demás artesanos les asignábamos del mismo modo una sola tarea, la que les dictasen sus aptitudes naturales y aquella en que fuesen a trabajar bien durante toda su vida, absteniéndose de toda otra ocupación y no dejando pasar la ocasión oportuna para ejecutar cada obra. ¿Y acaso no resulta de la máxima importancia el que también las cosas de la guerra se hagan como es debido? ¿O son tan fáciles que un labrador, un zapatero u otro cualquier artesano puede ser soldado al mismo tiempo, mientras, en cambio, a nadie le es posible conocer suficientemente el juego del chaquete o de los dados si los practica de manera accesoria y sin dedicarse formalmente a ellos desde niño? ¿Y bastará con empuñar un escudo o cualquier otra de las armas e instrumentos de guerra para estar en disposición de pelear el mismo día en las filas de los hoplitas o de otra unidad militar, cuando no hay ningún utensilio que, por el mero hecho de tomarlo en la mano, convierta a nadie en artesano o atleta ni sirva para nada a quien no haya adquirido los conocimientos del oficio ni tenga atesorada suficiente experiencia?

–Si así fuera –dijo– ¡no valdrían poco los utensilios!

XV. –Por consiguiente –seguí diciendo–, cuanto más importante sea la misión de los guardianes tanto más preciso será que se desliguen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con la máxima competencia y celo.

–Así, al menos, opino yo –dijo.

–¿Pero no hará falta también un modo de ser adecuado a tal ocupación?

–¿Cómo no?

–Entonces es misión nuestra, me parece a mí, el designar, si somos capaces de ello, las personas y cualidades adecuadas para la custodia de una ciudad.

–Misión nuestra, en efecto.

–¡Por Zeus! –exclamé entonces–. ¡No es pequeña la carga que nos hemos echado encima! Y, sin embargo, no podemos volvernos atrás mientras nuestras fuerzas nos lo permitan.

–No podemos, no –dijo.

–¿Crees, pues –pregunté yo–, que difieren en algo por su naturaleza, en lo tocante a la custodia, un can de raza y un muchacho de noble cuna?

–¿A qué lo refieres?

–A que es necesario, creo yo, que uno y otro tengan viveza para darse cuenta de las cosas, velocidad para perseguir lo que hayan visto y también vigor, por si han de luchar una vez que le hayan dado alcance.

–De cierto –asintió–, todo eso es necesario.

–Además han de ser valientes, si se quiere que luchen bien.

–¿Cómo no?

–¿Pero podrá, acaso, ser valiente el caballo, perro otro animal cualquier que no sea fogoso? ¿No has observado que la fogosidad es una fuerza irresistible a invencible, que hace intrépida e indomable ante cualquier peligro a toda alma que está dotada de ella?

–Lo he observado, sí.

–Entonces está claro cuáles son las cualidades corporales que deben concurrir en el guardián.

–En efecto.

–E igualmente por lo que al alma toca: ha de tener, menos, fogosidad.

–Sí, también.

–Pero siendo tal su carácter, Glaucón –dije yo ¿cómo no van a mostrarse feroces unos con otros y con resto de los ciudadanos?

–¡Por Zeus! –contestó–. No será fácil.

–Ahora bien, hace falta que sean amables para con sus conciudadanos, aunque fieros ante el enemigo. Y si no, no esperarán a que vengan otros a exterminarlos, sino que ellos mismos serán los primeros en destrozarse entre sí.

–Es verdad –dijo.

–¿Qué hacer entonces? –pregunté–. ¿Dónde vamos a encontrar un temperamento apacible y fogoso al mismo tiempo? Porque, según creo, mansedumbre y fogosidad son cualidades opuestas.

–Así parece.

–Pues bien, sin una cualquiera de estas dos falta, no es posible que se dé un buen guardián. Pero como parece imposible conciliarlas, resulta así imposible también encontrar un buen guardián.

–Temo que así sea –dijo.

Entonces yo quedé perplejo; pero, después de reflexionar sobre lo que acabábamos de decir, continué:

–Bien merecido tenemos, amigo mío, este atolladero. Porque nos hemos apartado del ejemplo que nos propusimos.

–¿Qué quieres decir?

–Que no nos hemos dado cuenta de que en realidad existen caracteres que, contra lo que creíamos, reúnen en sí estos contrarios.

–¿Cómo?

–Es fácil hallarlos en muchas especies de animales, pero sobre todo entre aquellos con los que comparábamos a los guardianes. Supongo que has observado, como una de las características innatas en los perros de raza, que no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos a los que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario.

–Ya lo he observado, en efecto.

–Luego la cosa es posible –dije yo–. No perseguimos pues, nada antinatural al querer encontrar un guardián así.

–Parece que no.

XVI. –¿Pero no crees que el futuro guardián necesita todavía otra cualidad más? ¿Que ha de ser, además de fogoso, filósofo por naturaleza?

–¿Cómo? –dijo–. No entiendo.

–He aquí otra cualidad –dije– que puedes observar en los perros: cosa, por cierto, digna de admiración en un bestia.

–¿Qué es ello?

–Que se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y, en cambio, hacen fiestas a aquellos a quienes conocen aunque jamás les hayan hecho ningún bien. ¿No te ha extrañado nunca esto?

–Nunca había reparado en ello hasta ahora –dijo– Pero no hay duda de que así se comportan.

–Pues bien, ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico.

–¿Y cómo eso?

–Porque –dije– para distinguir la figura del amigo de la del enemigo no se basan en nada más sino en que la una la conocen y la otra no. Pues bien, ¿no va a sentir deseo de aprender quien define lo familiar y lo ajeno por su conocimiento o ignorancia de uno y otro?

–No puede menos de ser así –respondió.

–Ahora bien –continué–, ¿no son lo mismo el deseo de saber y la filosofía?

–Lo mismo, en efecto –convino.

–¿Podemos, pues, admitir confiadamente que para que el hombre se muestre apacible para con sus familiares y conocidos es preciso que sea filósofo y ávido de saber por naturaleza?

–Admitido –respondió.

–Luego tendrá que ser filósofo, fogoso, veloz y fuerte por naturaleza quien haya de desempeñar a la perfección su cargo de guardián en nuestra ciudad.

–Sin duda alguna –dijo.

–Tal será, pues, su carácter. Pero ¿con qué método los criaremos y educaremos? ¿Y no nos ayudará el examen de este punto a ver claro en el último objeto de todas nuestras investigaciones, que es el cómo nacen en una ciudad la justicia y la injusticia? No vayamos a omitir nada decisivo ni a extendernos en divagaciones.

Entonces intervino el hermano de Glaucón:

–Desde luego, por mi parte espero que el tema resultará útil para nuestros fines.

–Entonces, querido Adimanto, no hay que dejarlo, por Zeus, aunque la discusión se haga un poco larga –dije yo. –No, en efecto.

–¡Ea, pues! Vamos a suponer que educamos a esos hombres como si tuviéramos tiempo disponible para contar cuentos.

–Así hay que hacerlo.

XVII. –Pues bien, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido? La cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma.

–Así es.

–¿Y no empezaremos a educarlos por la música más bien que por la gimnástica?

–¿Cómo no?

–¿Consideras –pregunté– incluidas en la música las narraciones o no?

–Sí por cierto.

–¿No hay dos clases de narraciones, unas verídicas y otras ficticias?

–Sí.

–¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?

–No sé –contestó– lo que quieres decir.

–¿No sabes –dije yo– que lo primero que contamos a los niños son fábulas? Y éstas son ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad. Antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios.

–Cierto.

–Pues bien, eso es lo que quería decir: que hay que tomar entre manos la música antes que la gimnástica.

–Bien dices –convino.

–¿Y no sabes que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas? Pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas.

–Tienes razón.

–¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?

–No debemos permitirlo en modo alguno.

–Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.

–¿Cuáles? –preguntó.

–Por los mitos mayores –dije– juzgaremos también de los menores. Porque es lógico que todos ellos, mayores y menores, ostenten el mismo cuño y produzcan los mismos efectos. ¿No lo crees así?

–Desde luego –dijo–. Pero no comprendo todavía cuáles son esos mayores de que hablas.

–Aquellos –dije– que nos relataban Hesíodo y Homero, y con ellos los demás poetas. Ahí tienes a los forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a las gentes.

–¿Qué clase de narraciones –preguntó– y qué tienes que censurar en ellas?

–Aquello –dije– que hay que censurar ante todo y sobre todo, especialmente si la mentira es además indecorosa.

–¿Qué es ello?

–Que se da con palabras una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir.

–En efecto –dijo–, tal comportamiento merece censura. Pero ¿a qué caso concreto te refieres?

–Ante todo –respondí–, no hizo bien el que forjó la más grande invención relatada con respecto a los más venerables seres, contando cómo hizo Urano lo que le atribuye Hesíodo, y cómo Crono se vengó a su vez de él. En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió su hijo ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón, antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello y, si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas y que éstas hubiesen inmolado previamente no ya un cerdo, sino otra víctima más valiosa y rara, con el fin de que sólo poquísimos se hallasen en condiciones de escuchar.

–Es verdad –dijo–, tales historias son peligrosas.

–Y jamás, ¡oh, Adimanto!, deben ser narradas en nuestra ciudad –dije–, ni se debe dar a entender a un joven oyente que, si comete los peores crímenes o castiga por cualquier procedimiento las malas acciones de su padre, no hará con ello nada extraordinario, sino solamente aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses.

–No, por Zeus –dijo–; tampoco a mí me parecen estas cosas aptas para ser divulgadas.

–Ni tampoco –seguí– se debe hablar en absoluto de cómo guerrean, se tienden asechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses —lo que, por otra parte, tampoco es cierto—, si queremos que los futuros vigilantes de la ciudad consi-deren que nada hay más vergonzoso que dejarse arrastrar ligeramente a mutuas disensiones. En modo alguno se les debe contar o pintar las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes y los de su casta y familia. Al contrario, si hay modo de persuadirles de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan; y, una vez llegados los ciudadanos a la mayoría de edad, hay que ordenar a los poetas que inventen también narraciones de la misma tendencia. En cuanto a los relatos acerca de cómo fue aherrojada Hera por su hijo o cómo, cuando se disponía Hefesto a defender a su madre de los golpes de su padre, fue lanzado por éste al espacio y todas cuantas teomaquias inventó Homero no es posible admitirlas en la ciudad tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner,

en mi opinión, el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuche sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud.

XVIII. –Sí, eso es razonable –dijo–. Pero, si ahora nos viniese alguien a preguntar también qué queremos decir y a qué clase de fábulas nos referimos, ¿cuáles les podríamos citar?

Y yo contesté:

–¡Ay, Adimanto! No somos poetas tú ni yo en este momento, sino fundadores de una ciudad. Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas.

–Tienes razón –asintió–. Pero vamos a esto mismo: ¿cuáles serían estas líneas generales al tratar de los dioses?

–Poco más o menos las siguientes –contesté–: se debe en mi opinión reproducir siempre al dios tal cual es, ya se le haga aparecer en una epopeya o en un poema lírico o en una tragedia.

–Tal debe hacerse, efectivamente.

–Pues bien, ¿no es la divinidad esencialmente buena y no se debe proclamar esto de ella?

–¿Cómo no?

–Ahora bien, nada bueno puede ser nocivo. ¿No es así?

–Creo que no puede serlo.

–Y lo que no es nocivo, ¿perjudica?

–En modo alguno.

–Lo que no perjudica, ¿hace algún daño?

–Tampoco.

–Y lo que no hace daño alguno, ¿podrá, acaso, ser causante de algún mal?

–¿Cómo va a serlo?

–¿Y qué? ¿Lo bueno beneficia?

–Sí.

–¿Es causa, pues, del bien obrar?

–Sí.

–Entonces, lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal.

–No cabe duda –dijo.

–Por consiguiente –continué–, la divinidad, pues es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres; mas no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.

–No hay cosa más cierta, a mi parecer, que lo que dices –contestó.

–Por consiguiente –seguí–, no hay que hacer caso a Homero ni a ningún otro poeta cuando cometen tan necios errores con respecto a los dioses como decir, por ejemplo, que

dos tinajas la casa de Zeus en el suelo fijadas
tiene. Repleta está la una de buenos destinos
y la otra de malos;

aquel a quien Zeus otorga una mezcla de unos y otros,

hoy tendrá el mal en su vida y los bienes mañana;

pero, si a alguno no se los da mezclados, sino tomados exclusivamente de una de las tinajas,

a ése terrible miseria a vagar por la tierra
divina le obliga.

Ni admitiremos tampoco que Zeus dispensador

sea de bienes y males.

XIX. –En cuanto a la violación de los juramentos y de la tregua que cometió Pándaro, si alguien nos cuenta que lo hizo instigado por Atenea y Zeus, no lo aprobaremos, como tampoco la discordia y combate de los dioses que Temis y Zeus promovieron; ni se debe permitir que escuchen los jóvenes lo que dice Esquilo de que

la divinidad hace culpables a los hombres si exterminar alguna cosa de raíz quiere,

sino que, al contrario, si un poeta canta las desgracias de Níobe, como el autor de estos yámbicos, o las de los Pelópidas o las gestas de Troya o algún otro tema semejante, o no se le debe dejar que explique estos males como obra divina o, si lo dice, tendrá que inventar alguna interpretación parecida a la que estamos ahora buscando y decir que las acciones divinas fueron justas y buenas y que el castigo redundó en beneficio del culpable. Pero que llame infortunados a los que han sufrido su pena o que presente a la divinidad como autora de sus males, eso no se lo toleraremos al poeta. Podrá, sí, decir que los malos eran infortunados precisamente porque necesitaban un castigo y que al recibirlo han sido objeto de un beneficio divino. Pero, si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí.

–Voto contigo esta ley –dijo–. Me gusta.

–Ésta será, pues –dije–, la primera de las leyes referentes a los dioses y de las normas con arreglo a las cuales deberán relatar los narradores y componer los poetas: la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas.

–Eso es suficiente –dijo.

–¿Y qué decir de la segunda? ¿Hay que considerar, acaso, a un dios como a una especie de mago capaz de manifestarse de industria cada vez con una forma distinta, ora cambiando él mismo y modificando su apariencia para transformarse de mil modos diversos, ora engañándonos y haciéndonos ver en él tal o cual cosa, o bien lo concebiremos como un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia?

–De momento no puedo contestarte aún –dijo.

–¿Pues qué? ¿No es forzoso que, cuando algo abandona su forma, lo haga o por sí mismo o por alguna causa externa?

–Así es.

–¿Y no son las cosas más perfectas las menos sujetas a transformaciones o alteraciones causadas por un agente externo? Por ejemplo, los cuerpos sufren la acción de los alimentos, bebidas y trabajos; toda planta, la de los soles, vientos u otros agentes similares. Pues bien, ¿no son los seres más sanos y robustos los menos expuestos a alteración?

–¿Cómo no?

–¿No será, pues, el alma más esforzada e inteligente la que menos se deje afectar o alterar por cualquier influencia exterior?

–Sí.

–Y lo mismo ocurre también, a mi parecer, con todos los objetos fabricados: utensilios, edificios y vestidos. Los que están bien hechos y se hallan en buen estado son los que menos se dejan alterar por el tiempo u otros agentes destructivos.

–En efecto, tal sucede.

–Luego toda obra de la naturaleza, del arte o de ambos a la vez que esté bien hecha se halla menos expuesta que otras a sufrir alteraciones causadas por elementos externos.

–Así parece.

–Ahora bien, la condición de la divinidad y de cuanto a ella pertenece es óptima en todos los aspectos.

–¿Cómo no ha de serlo?

–Según esto, no hay ser menos capaz que la divinidad de adoptar formas diversas.

–No lo hay, desde luego.

XX. –¿Se deberán, entonces, a su propia voluntad sus transformaciones y alteraciones?

–Si se transforma –dijo– no puede ser de otro modo.

–¿Pero se transforma a sí misma para mejorarse y embellecerse o para empeorar y desfigurar su aspecto?

–Tiene que ser forzosamente para empeorar, siempre suponiendo que se transforme –dijo–. Porque no vamos a pretender que la divinidad sea imperfecta en bondad o belleza.

–Dices muy bien –aprobé–. Y, siendo así, ¿te parece, Adimanto, que puede haber alguien, dios u hombre, que empeore voluntariamente en cualquier aspecto?

–Imposible –respondió.

–Imposible, pues, también –concluí– que un dios quiera modificarse a sí mismo; antes bien, creo que todos y cada uno de ellos son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse y, por ende, permanecen invariable y simplemente en la forma que les es propia.

–Me parece –dijo– que ello es muy forzoso.

–Entonces, amigo mío –dije–, que ningún poeta nos hable de que

los dioses, que toman tan varias figuras,
las ciudades recorren a veces en forma de errantes
peregrinos,

ni nos cuente nadie mentiras acerca de Proteo y Tetis ni nos presente en tragedias o poemas a Hera transformada en sacerdotisa mendigante que pide

para los almos hijos de Ínaco, el río de Argos

ni nos vengan con otras muchas y semejantes patrañas. Y que tampoco las madres, influidas por ellos, asusten a sus hijos contándoles mal las leyendas y hablándoles de unos dioses que andan por el mundo de noche, disfrazados de mil modos como extranjeros de los más varios países. Así no blasfemarán contra los seres divinos y evitarán, al mismo tiempo, que sus niños se vuelvan más miedosos.

–No deben hacerlo, en efecto –dijo.

–¿O será quizá –continué preguntando– que los dioses no pueden cambiar de apariencia por sí mismos, pero nos hacen creer a nosotros, con trampas y hechicerías, que se presentan bajo formas diversas?

–Tal vez –admitió.

–¿Pues qué? –pregunté–. ¿Puede un dios desear enga-ñarnos de palabra o de obra presentándonos una mera apariencia?

–No lo sé –contestó.

–¿No sabes –interrogué– que la verdadera mentira, si es lícito emplear esta expresión, es algo odiado por todos los dioses y hombres?

–¿Cómo dices? –preguntó a su vez.

–Digo –aclaré– que en mi opinión nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales; antes bien, no hay nada que más se tema que el tener allí arraigada la falsedad.

–Sigo sin entenderte –dijo.

–Es porque esperas oírme algo extraordinario –dije–. Y lo que quiero decir yo es que ser y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y permanecer en la ignorancia, y albergar y tener albergada allí la mentira es algo que nadie puede soportar de ninguna manera y que detestan sumamente todos cuantos lo sufren.

–Tienes mucha razón –dijo.

–Ahora bien, ningún nombre mejor que el de "verdadera mentira", como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado. Porque la mentira expresada con palabras no es sino un reflejo de la situación del alma y una imagen nacida a consecuencia de esta situación, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?

–Exacto.

XXI. –Quedamos, pues, en que la verdadera mentira es odiada no sólo por los dioses, sino también por los hombres.

–Así me parece a mí.

–¿Y qué decir de la mentira expresada en palabras? ¿Cuándo y para quién puede ser útil y no digna de ser odiada? ¿No resultará beneficiosa, como el remedio con que se contiene un mal, contra los enemigos y cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera? ¿Y no la hacemos útil también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando, no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad?

–Ciertamente –asintió–. Así es.

–Pues bien, ¿cuál de estas razones podrá hacer beneficiosa una falsedad de un dios? ¿Acaso le inducirá el desconocimiento de la antigüedad a asimilar mentiras a verdades?

–¡Pero eso sería ridículo! –exclamó.

–No podemos, pues, concebir a un dios como un poeta embustero.

–No lo creo.

–¿Mentirá, pues, por temor de sus enemigos?

–De ninguna manera.

–¿O le inducirá a ello alguna locura o perturbación de un amigo?

–Ningún demente ni insensato –dijo– es amigo de los dioses.

–Luego no hay razón alguna para que un dios mienta.

–No la hay.

–Por consiguiente, todo lo demónico y divino es absolutamente incapaz de mentir.

–Absolutamente –dijo.

–La divinidad es, por tanto, absolutamente simple y veraz en palabras y en obras y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos.

–Tal creo yo también después de haberte oído –dijo.

–¿Convienes, pues –pregunté–, en que sea ésta la segunda de las normas que hay que seguir en las palabras y obras referentes a los dioses, según la cual no son éstos hechiceros que se transformen ni nos extravien con dichos o actos mendaces?

–Convengo en ello.

–Por consiguiente, aunque alabemos muchas cosas de Homero, no aprobaremos el pasaje en que Zeus envía el sueño a Agamenón ni tampoco el de Esquilo en que dice Tetis que Apolo cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia

y mi longeva vida de dolencias exenta.
Ya continuación en honor de mi sino
grato para los dioses el peán entonó
alegrando mi espíritu. Yo pensé que mentira
en la divina boca no cabía de Febo
floreciente en las artes proféticas; pues bien,
el mismo que en la fiesta cantó diciendo aquello,
él mismo matador ahora de mi hijo ha sido....

Cuando alguien diga tales cosas con respecto a los dioses, nos irritaremos contra él y nos negaremos a darle coro y a permitir que los maestros se sirvan de sus obras para educar a los jóvenes si queremos que los guardianes sean piadosos y que su naturaleza se aproxime a la divina todo cuanto le está permitido a un ser humano.

–Por mi parte –dijo entonces él–, estoy completamente de acuerdo con estas normas y dispuesto a tenerlas por leyes.

III

I. –Bien –concluí–. Tales son, según parece, las cosas relativas a los dioses que pueden o no escuchar desde su niñez los que deban honrar más tarde a la divinidad y a sus progenitores y tener en no pequeño aprecio sus mutuas relaciones de amistad.

–Sí –dijo–, y creo acertadas nuestras normas.

–Ahora bien, ¿qué hacer para que sean valientes? ¿No les diremos acaso cosas tales que les induzcan a no temer en absoluto a la muerte? ¿O piensas tal vez que puede ser valeroso quien sienta en su ánimo ese temor?

–¡No, por Zeus! –exclamó.

–¿Pues qué? Quien crea que existe el Hades y que es terrible, ¿podrá no temer a la muerte y preferirla en las batallas a la derrota y servidumbre?

–En modo alguno.

–Me parece, pues, necesario que vigilemos también a los que se dedican a contar esta clase de fábulas y que les roguemos que no denigren tan sin consideración todo lo del Hades, sino que lo alaben, pues lo que dicen actualmente ni es verdad ni beneficia a los que han de necesitar valor el día de mañana.

–Es necesario, sí –asintió.

–Borraremos, pues –dije yo–, empezando por los versos siguientes, todos los similares a ellos:

Yo más querría ser siervo en el campo
de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa
que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.

O bien:

Y a inmortales y humanos la lóbrega casa tremenda
se mostrara que incluso en los dioses espanto produce.

O bien:

¡Ay de mí! Por lo visto en el Hades perduran el alma y la
imagen por más que privadas de mente se encuentren.

O esto otro:

...conservar la razón, rodeado de sombras errantes.

O bien:

Y el alma sus miembros dejó y se fue al Hades volando
y llorando su sino y la fuerza y hombría perdidas.

O aquello otro de

Y el alma chillando se fue bajo tierra lo mismo
que el humo.

Y lo de

Cual murciélagos dentro de un antro asombroso
que, si alguno se cae de su piedra, revuelan y gritan
y agloméranse llenos de espanto, tal ellas entonces
exhalando quejidos marchaban en grupo...

Estos versos y todos los que se les asemejan, rogaremos a Homero y los demás poetas que no se enfaden si los tachamos, no por considerarlos prosaicos o desagradables para los oídos de los más, sino pensando que, cuanto mayor sea su valor literario, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.

–Efectivamente.

II. –Además habremos de suprimir también todos los nombres terribles y espantosos que se relacionan con estos temas: "el Cocito", "la Éstige", "los de abajo", "los espírius" y todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen. Lo cual será, quizá, excelente en otro aspecto, pero nosotros tememos, por lo que toca a los guardianes, que, influidos por temores de esa índole, se nos hagan más sensibles y blandos de lo que sería menester.

–Bien podemos temerlo –asintió.

–¿Los suprimimos entonces?

–Sí.

–¿Y habrá que narrar y componer según normas enteramente opuestas?

–Es evidente que sí.

–¿Tacharemos también los gemidos y sollozos en boca de hombres bien reputados?

–Será inevitable –dijo– después de lo que hemos hecho con lo anterior.

–Considera ahora –seguí– si los vamos a suprimir con razón o no. Admitamos que un hombre de pro no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del cual sea compañero.

–En efecto, así lo admitimos.

–No podrá, pues, lamentarse por él como si le hubiese sucedido algo terrible.

–Claro que no.

–Ahora bien, afirmamos igualmente que un hombre así es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y que se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás.

–Es cierto –dijo.

–Por tanto, para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo, un hermano, una fortuna o cualquier otra cosa semejante.

–Menos que para nadie, en efecto.

–Y también será quien menos se lamente y quien más fácilmente se resigne cuando le ocurra una desgracia semejante.

–Desde luego.

–Por consiguiente, haremos bien en suprimir las lamentaciones de los hombres famosos y atribuírselas a las mujeres —y no a las de mayor dignidad— o a los hombres más viles, con el fin de que les repugne la imitación de tales gentes a aquellos que decimos educar para la custodia del país.

–Bien haríamos –dijo.

–Volveremos, pues, a suplicar a Homero y demás poetas que no nos presenten a Aquiles, hijo de diosa,

tan pronto tendiéndose sobre el costado y tan pronto
hacia arriba o quizá boca abajo o, ya erguido, empezando
a vagar agitado en la playa del mar infecundo

ni tampoco

con ambas manos cogiendo puñados de polvo
negruzco y vertiéndolo sobre su pelo,

ni, en fin, llorando y lamentándose con tantos y tales extremos como aquél; que no nos muestren tampoco a Príamo, próximo pariente de los dioses, suplicando y

revolcándose por el estiércol
y por su nombre invocando a cada uno

Pero mucho más encarecidamente todavía les suplicaremos que no representen a los dioses gimiendo y diciendo:

¡Ay de mí, desdichada! ¡Ay de mí, triste madre de un héroe!

Y si no respeta a los dioses, al menos que no tenga la osadía de atribuir al más grande de ellos un lenguaje tan indigno como éste:

¡Ay, ay! Veo cómo persiguen en torno al recinto
a un hombre a quien amo y se aflige mi espíritu en ello.

O bien:

¡Ay, ay de mí, Sarpedón, a quien amo entre todos,
es destino que ante el Meneciada Patroclo sucumba!

III. –Porque, querido Adimanto, si nuestros jóvenes oyesen en serio tales manifestaciones, en lugar de tomarlas a broma como cosas indignas, sería difícil que ninguno las considerase impropias de sí mismo, hombre al fin y al cabo, o que se reportara si le venía la idea de decir o hacer algo semejante; al contrario, ante el más pequeño contratiempo se entregaría a largos trenos y lamentaciones sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza.

–Gran verdad, la que dices –asintió.

–Pues bien, eso no debe ocurrir, según nos manifestaba el razonamiento hace un instante; y hay que obedecerle mientras no venga quien nos convenza con otro mejor.

–En efecto, no debe ocurrir.

–Pero tampoco tienen que ser gente dada a la risa. Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste una reacción también violenta.

–Tal creo yo –dijo.

–No será admitida, por tanto, ninguna obra en que aparezcan personas de calidad dominadas por la risa; y menos todavía si son dioses.

–Mucho menos –dijo.

–No aceptaremos, pues, palabras de Homero como éstas acerca de los dioses:

E inextinguible nació entre los dioses la risa
cuando vieron a Hefesto en la sala afanándose tanto.

Esto no podemos admitirlo según tu razonamiento.

–¿Mío? ¡Si tú lo dices! –exclamó–. En efecto, no lo admitiremos.

–Pero también la verdad merece que se la estime sobre todas las cosas. Porque, si no nos engañábamos hace un momento y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirve a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos sin que los particulares puedan tocarla.

–Es evidente –dijo.

–Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo. Y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos, o la del que no dice al piloto la verdad acerca de la nave o de la tripulación o del estado en que se halla él o cualquier otro de sus compañeros.

–Nada más cierto –dijo.

–De modo que si el gobernante sorprende mintiendo en la ciudad a algún otro de

los que tienen un arte en servicio de todos,
ya adivino, ya médico o ya constructor de viviendas,

le castigará por introducir una práctica tan perniciosa y subversiva en la ciudad como lo sería en una nave.

–Perniciosa, ciertamente –dijo–, si a las palabras siguen los hechos.

–¿Y qué? ¿No necesitarán templanza nuestros muchachos?

–¿Cómo no?

–Y con respecto a las multitudes, ¿no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan y mandar ellos, en cambio, en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos?

–Yo, al menos, así lo creo.

–Diremos, pues, creo yo, que están bien los pasajes como el de Homero en que dice Diomedes

Calla y siéntate, amigo, y escucha lo que he de ordenarte

y lo que sigue, o, por ejemplo,

Respirando coraje marchaban las tropas aqueas
y callaban temiendo a sus jefes

y todos los demás semejantes a éstos.

–En efecto, están bien.

–¿Y acaso están bien los versos como

Borracho con ojos de perro y el alma de ciervo?

¿Y los que les siguen, y en general todas aquellas narraciones o poemas en que un particular habla con insolencia a sus superiores?

–Esos no están bien.

–En efecto, no parecen aptos para infundir templanza a los jóvenes que los escuchen, aunque no es extraño que, por otra parte, les proporcionen algún deleite. ¿No lo crees tú así?

–Así lo creo –respondió.

IV. –¿Y qué? El presentarnos al más sabio de los hombres diciendo que no hay en el mundo cosa que le parezca más hermosa que cuando

delante las mesas
ven repletas de carnes y pan y el copero les saca
de la gruesa cratera el licor y lo escancia en las copas,

¿te parece propio para hacer nacer en el joven que escuche sentimientos de templanza? ¿O aquello de que no hay nada

tan horrible en verdad como hallar nuestro fin por el hambre?

¿O el espectáculo de Zeus, a quien la pasión amorosa le hace olvidar súbitamente cuantos proyectos ha tramado, velando él solo mientras dormían todos los demás dioses y hombres, y se excita de tal modo al contemplar a Hera, que no tiene ni paciencia para entrar en su aposento, sino que quiere yacer con ella allí mismo, en tierra, diciéndole que jamás se ha hallado poseído por un tal deseo, ni cuando se unieron la primera vez "sin saberlo sus padres queridos"? ¿O el episodio en que Hefesto encadena a Afrodita y a Ares por motivos semejantes?

–No, por Zeus –contestó–, no me parece nada propio.

–En cambio –dije yo–, si existen personas de calidad que den muestras de fortaleza en todos sus dichos y hechos, hay que contemplarlas y escuchar versos como

Pero a su alma increpó golpeándose el pecho y le dijo:

Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste.

–Desde luego que sí –asintió.

–Tampoco hay que permitir que los hombres sean venales ni ávidos de riquezas.

–De ningún modo.

–Ni se les debe cantar que

a los dioses y nobles monarcas persuaden los dones

ni alabar la prudencia de Fénice, el preceptor de Aquiles, que le aconsejaba que, si le hacían regalos los aqueos, les ayudase, pero, en caso contrario, no depusiera su rencor contra ellos. Tampoco nos avendremos a considerar al propio Aquiles de tan gran codicia como para admitir dones de Agamenón y acceder a la devolución del cadáver mediante rescate, pero no sin él.

–No creo –dijo– que merezcan encomios tales relatos.

–Y tan sólo por respeto de Homero –continuó– me abstengo de afirmar que es hasta una impiedad el hablar así de Aquiles e igualmente el creer a quien lo cuente; lo mismo que cuando dice a Apolo:

Me engañaste, flechero, funesto entre todos los dioses,
pero bien me vengara de ti si me fuese posible.

Y, en cuanto a su resistencia a obedecer al río, contra el cual, siendo éste un dios, está dispuesto a pelear, o sus palabras con respecto a sus cabellos, consagrados ya al otro río, el Esperqueo,

sea mi melena la ofrenda del héroe Patroclo,

que es ya un cadáver, no es de creer que haya dicho ni hecho tales cosas. Tampoco consideraremos cierto todo eso que se cuenta del arrastre de Héctor en torno al monumento de Patroclo, o de la matanza de prisioneros sobre la pira; ni permitiremos que crean los nuestros que Aquiles, hijo de una diosa y de Peleo, hombre éste el más sensato y descendiente en tercer grado de Zeus; Aquiles, educado por el sapientísimo Quirón, era hombre de tan perturbado espíritu, que reunía en él dos afecciones tan contradictorias entre sí como una vil avaricia y un soberbio desprecio de dioses y hombres.

–Bien dices –convino.

V. –Pues no creamos todo eso –seguí– ni dejemos que se diga que Teseo, hijo de Poseidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, emprendieron tan tremendos secuestros ni que cualquier otro héroe o hijo de Zeus ha osado jamás cometer atroces y sacrílegos delitos como los que ahora les achacan calumniosamente. Al contrario, obliguemos a los poetas a decir que semejantes hazañas no son obra de los héroes, o bien que éstos no son hijos de los dioses, pero que no sostengan ambas cosas ni intenten persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo o de que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres. Porque, como hace un rato decíamos, tales manifestaciones son falsas e impías, pues a mi parecer quedó demostrada la imposibilidad de que nada malo provenga de los dioses.

–¿Cómo no?

–Y además hacen daño a quienes les escuchan. Porque toda persona ha de ser por fuerza muy tolerante con respecto a sus propias malas acciones si está convencida de que, según se cuenta, lo mismo que él han hecho y hacen también

los hijos de los dioses,
los parientes de Zeus, que en las cumbres etéreas
del monte Ideo tienen un altar de Zeus patrio

y

cuyas venas aun bullen con la sangre divina.

Razón por la cual hay que atajar el paso a esta clase de mitos, no sea que por causa de ellos se inclinen nuestros jóvenes a cometer el mal con más facilidad.

–Desde luego –dijo.

–Pues bien –continué–, ¿qué otro género de temas nos queda por examinar en nuestra discriminación de aquellos relatos que se pueden contar y aquellos

que no? Pues nos hemos ocupado ya de cómo hay que hablar de los dioses, de los demones y héroes y de las cosas de ultratumba.

–Efectivamente.

–Nos falta, pues, lo referente a los hombres, ¿no?

–Claro que sí.

–Pues de momento, querido amigo, nos es imposible poner orden en este punto.

–¿Por qué?

–Porque creo que vamos a decir que poetas y cuentistas yerran gravemente cuando dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices mientras otros justos son infortunados, y que trae cuenta el ser malo con tal de que ello pase inadvertido, y que la justicia es un bien para el prójimo, pero la ruina para quien la practica. Prohibiremos que se digan tales cosas y mandaremos que se cante y relate todo lo contrario. ¿No te parece?

–Sé muy bien que sí –dijo.

–Ahora bien, si reconoces que tengo razón, ¿no podré decir que me la has dado en cuanto a aquello que venimos buscando desde hace rato?

–Está bien pensado –dijo.

–Por lo tanto, ¿convendremos en que hay que hablar de los hombres del modo que he dicho cuando hayamos descubierto en qué consiste la justicia y si es ésta intrínsecamente beneficiosa para el justo tanto si los demás le creen tal como si no?

–Tienes mucha razón –aprobó.

VI. –Hasta aquí, pues, lo relativo a los temas. Ahora hay que examinar, creo yo, lo que toca a la forma de desarrollarlos, y así tendremos perfectamente estudiado lo que hay que decir y cómo hay que decirlo.

–No entiendo qué quieres decir con eso –replicó entonces Adimanto.

–Pues hay que entenderlo –respondí–. Quizá lo que voy a decir te ayudará a ello. ¿No es una narración de cosas pasadas, presentes o futuras todo lo que cuentan los fabulistas y poetas?

–¿Qué otra cosa puede ser? –dijo.

–¿Y esto no lo pueden realizar por narración simple, por narración imitativa o por mezcla de uno y otro sistema?

–Este punto también necesito que me lo aclares más –dijo.

–¡Pues sí que soy un maestro ridículo y oscuro! –exclamé–. Tendré, pues, que proceder como los que no saben explicarse: en vez de hablar en términos generales, tomaré una parte de la cuestión e intentaré mostrarte, con aplicación a ella, lo que quiero decir. Dime, vamos a ver. ¿Tú te sabrás, claro está, los primeros versos de la Ilíada, en los cuales dice el poeta que Crises solicitó de Agamenón la devolución de su hija y el otro se irritó y aquél, en vista de que no lo conseguía, pidió al dios que enviara males a los aqueos?

–Sí que los conozco.

–Entonces sabrás también que hasta unos determinados versos,

y a la íntegra tropa rogó y sobre todo
a ambos hijos de Atreo, los ordenadores de pueblos,

habla el propio poeta, que no intenta siquiera inducirnos a pensar que sea otro y no él quien habla. Pero a partir de los versos siguientes habla como si él fuese Crises y procura por todos los medios que creamos que quien pronuncia las palabras no es Homero, sino el anciano sacerdote. Y poco más o menos de la misma manera ha hecho las restantes narraciones de lo ocurrido en Ilión e Ítaca y la Odisea entera.

–Exacto –dijo.

–Pues bien, ¿no es narración tanto lo que presenta en los distintos parlamentos como lo intercalado entre ellos?

–¿Cómo no ha de serlo?

–Y cuando nos ofrezca un parlamento en que habla por boca de otro, ¿no diremos que entonces acomoda todo lo posible su modo de hablar al de aquel de quien nos ha advertido de antemano que va a tomar la palabra?

–Claro que lo diremos.

–Ahora bien, el asimilarse uno mismo a otro en habla o aspecto, ¿no es imitar a aquel al cual se asimila uno?

–¿Qué otra cosa va a ser?

–Por consiguiente, en un caso como éste tanto el poeta de que hablamos como los demás desarrollan su narración por medio de la imitación.

–En efecto.

–En cambio, si el poeta no se ocultase detrás de nadie, toda su obra poética y narrativa se desarrollaría sin ayuda de la imitación. Para que no me digas que esto tampoco lo entiendes, voy a explicarte cómo puede ser así. Si Homero, después de haber dicho que llegó Crises, llevando consigo el rescate de su hija, en calidad de suplicante de los aqueos y en particular de los reyes, continuase hablando como tal Homero, no como si se hubiese transformado en Crises, te darás perfecta cuenta de que en tal caso no habría imitación, sino narración simple expresada aproximadamente en estos términos —hablaré en prosa, pues no soy poeta—: "Llegó el sacerdote e hizo votos para que los dioses concedieran a los griegos el regresar indemnes después de haber tomado Troya y rogó también que, en consideración al dios, le devolvieran su hija a cambio del rescate. Ante estas sus palabras, los demás asintieron respetuosamente, pero Agamenón se enfureció y le ordenó que se marchase en seguida para no volver más, no fuera que no le sirviesen de nada el cetro y las ínfulas del dios. Dijo que, antes de que le fuese devuelta su hija, envejecería ésta en Argos acompañada del propio Agamenón. Mandóle, en fin, que se retirase sin provocarle si quería volver sano y salvo a su casa. El anciano sintió temor al oírle y marchó en silencio; pero, una vez lejos del campamento, dirigió una larga súplica a Apolo, invocándole por todos sus apelativos divinos, y le rogó que, si alguna vez le había sido agradable con fundaciones de templos o sacrificios de víctimas en honor del dios, lo recordase ahora y, a cambio de ello, pagasen los aqueos sus lágrimas con los dardos divinos". He aquí, amigo mío –terminé–, cómo se desarrolla una narración simple, no imitativa.

–Ya me doy cuenta –dijo.

VII. –Pues bien, date cuenta igualmente –agregué– de que hay un tipo de narración opuesto al citado, el que se da cuando se entresaca lo intercalado por el poeta entre los parlamentos y se deja únicamente la alternación de éstos.

–También esto lo comprendo –dijo–. Tal cosa ocurre en la tragedia.

–Muy justa apreciación –dije–. Creo que ya te he hecho ver suficientemente claro lo que antes no podía lograr que entendieras: que hay una especie de ficciones poéticas que se desarrollan enteramente por imitación; en este apartado entran la tragedia, como tú dices, y la comedia. Otra clase de ellas emplea la narración hecha por el propio poeta; procedimiento que puede encontrarse particularmente en los ditirambos. Y, finalmente, una tercera reúne ambos sistemas y se encuentra en las epopeyas y otras poesías. ¿Me entiendes?

–Ahora comprendo –dijo– lo que querías decir entonces.

–Recuerda también que antes de esto decíamos haber hablado ya de lo que se debe decir, pero todavía no de cómo hay que hacerlo.

–Ya me acuerdo.

–Pues lo que yo quería decir era precisamente que resultaba necesario llegar a un acuerdo acerca de si dejaremos que los poetas nos hagan las narraciones imitando o bien les impondremos que imiten unas veces sí, pero otras no —y en ese caso cuándo deberán o no hacerlo—, o, en fin, les prohibiremos en absoluto que imiten.

–Sospecho –dijo– que vas a investigar si debemos admitir o no la tragedia y la comedia en la ciudad.

–Tal vez –dije yo–, o quizá cosas más importantes todavía que éstas. Por mi parte, no lo sé todavía; adondequiera que la argumentación nos arrastre como el viento, allí habremos de ir.

–Tienes razón –dijo.

–Pues bien, considera, Adimanto, lo siguiente. ¿Deben ser imitadores nuestros guardianes o no? ¿No depende la respuesta de nuestras palabras anteriores, según las cuales cada uno puede practicar bien un solo oficio, pero no muchos, y si intenta dedicarse a más de uno no llegará a ser tenido en cuenta en ninguno aunque ponga mano en muchos?

–¿Cómo no va a depender?

–¿No puede decirse lo mismo de la imitación, que no puede ser capaz la misma persona de imitar muchas cosas tan bien como una sola?

–No.

–Pues mucho menos podrá simultanear la práctica de un oficio respetable con la imitación profesional de muchas cosas distintas cuando ni siquiera dos géneros de imitación que parecen hallarse tan próximos entre sí como la comedia y la tragedia es posible que los practiquen bien al mismo tiempo las mismas personas. ¿No llamabas hace un momento imitaciones a estos dos géneros?

–Sí, por cierto. Y tienes razón: no pueden ser los mismos.

–Tampoco se puede ser rapsodo y actor a la vez.

–Es verdad.

–Ni siquiera simultanean los actores la comedia con la tragedia. Y todos éstos son géneros de imitación, ¿no?

–Lo son.

–Es más; creo, Adimanto, que son todavía menores las piezas en que están fragmentadas las aptitudes humanas, de tal manera que nadie es capaz de

imitar bien muchos caracteres distintos, como tampoco de hacer bien aquellas mismas cosas de las cuales las imitaciones no son más que reproducción.

–Muy cierto –dijo.

VIII. –Ahora bien, si mantenemos el principio que hemos empezado por establecer, según el cual es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la práctica de cualquier otro oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten nada distinto. Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?

–En efecto –dijo.

–Luego no permitiremos –seguí– que aquellos por quienes decimos interesarnos y que aspiramos a que sean hombres de bien imiten, siendo varones, a mujeres jóvenes o viejas que insultan a sus maridos o, ensoberbecidas, desafían a los dioses, engreídas en su felicidad, o bien caen en el infortunio y se entregan a llantos y lamentaciones. Y mucho menos todavía les permitiremos que imiten a enfermas, enamoradas o parturientas.

–En modo alguno –dijo.

–Ni a siervas o siervos que desempeñen los menesteres que les son propios.

–Tampoco eso.

–Ni tampoco, creo yo, a hombres viles, cobardes o que reúnan, en fin, cualidades opuestas a las que antes enumerábamos: hombres que se insultan y burlan unos de otros, profieren obscenidades, embriagados o no, y cometen toda clase de faltas con que las gentes de esa ralea pueden ofender de palabra u obra a sí mismos o a sus prójimos. Creo, además, que tampoco se les debe acostumbrar a que acomoden su lenguaje o proceder al de los dementes. Pues, aunque es necesario conocer cuándo está loco o es malo un hombre o una mujer, no se debe hacer ni imitar nada de lo que ellos hacen.

–Muy cierto –dijo.

–¿Pues qué? –continué–. ¿Podrán imitar a los herreros u otros artesanos, a los galeotes de una nave y los cómitres que les dan el ritmo o alguna otra cosa semejante?

–¿Cómo han de hacerlo –dijo–, si no les es lícito ni aun prestar la menor atención a ninguno de estos menesteres?

–¿Y qué? ¿Podrán tal vez imitar el relincho del caballo, el mugido del toro, el sonar de un río, el estrépito del mar, los truenos u otros ruidos similares?

–¡Pero si les hemos prohibido –exclamó– que enloquezcan o imiten a los locos!

–Entonces –dije–, si comprendo bien lo que quieres decir, hay una forma de dicción y narración propia para que la emplee, cuando tenga que decir algo, el verdadero hombre de bien; y otra forma muy distinta de la primera a la que siempre recurre y con arreglo a la cual se expresa aquella persona cuyo modo de ser y educación son opuestos a los del hombre de bien.

–¿Mas cómo son –preguntó– esas formas?

–A mí me parece –expliqué– que, cuando una persona como es debido llegue, en el curso de la narración, a un pasaje en que hable o actúe un hombre de bien, estará dispuesto a referirlo como si él mismo fuera ese hombre y no le dará vergüenza alguna el practicar tal imitación si el imitado es una buena persona que obra irreprochable y cuerdamente; pero lo hará con menos gusto y frecuencia si ha de imitar a alguien que padece los efectos de la enfermedad, el amor, la embriaguez o cualquier otra circunstancia parecida. Ahora bien, cuando aparezca un personaje indigno del narrador, éste se resistirá a imitar seriamente a quien vale menos que él y, o no lo hará sino de pasada, en el caso de que el personaje haya de llevar a cabo alguna buena acción, o se negará a hacerlo por vergüenza, ya que, además de que carece de experiencia para imitar a personas de esa índole, rechaza la idea de amoldarse y adaptarse al patrón de gentes más bajas que él a quienes desprecia de todo corazón; esto siempre que no se trate de un mero pasatiempo.

–Es natural –dijo.

IX. –Empleará, pues, el tipo de narración que estudiábamos hace poco con referencia a los poemas de Homero y su dicción participará de ambos procedimientos, imitativo y narrativo; pero la imitación constituirá una pequeña parte con respecto a los largos trozos de narración. ¿Vale lo que digo?

–Vale –dijo–; he ahí el tipo de dicción que es fuerza que emplee un narrador como ése.

–En cambio –continué–, cuanto menos valga el hombre que no sea así, tanto más se inclinará a contarlo todo y no considerar nada como indigno de su persona, de modo que no habrá cosa que no se arroje a imitar seriamente y en presencia de muchos; por ejemplo, imitará, como antes decíamos, truenos, bramar de vientos y resonar de granizos, chirridos de ejes y poleas, trompetas, flautas, siringas, sones de toda clase de instrumentos y hasta voces de perros, ovejas y pájaros. ¿No se convertirá, pues, su dicción en una simple imitación de ruidos y gestos que contenga, todo lo más, una pequeña parte narrativa?

–Es forzoso también –convino– que así suceda.

–Pues ahí tienes –concluí– las dos clases de dicción de que hablaba.

–En efecto, así son –dijo él.

–Ahora bien, la primera de las dos clases presenta po-cas variaciones: una vez se ha dado al discurso la armonía y ritmo que le cuadran, el que quiera declamar bien no tiene casi más que ceñirse a la invariable y única armonía —pues las variaciones son escasas— siguiendo igualmente un ritmo casi uniforme.

–Efectivamente –dijo–, así es.

–Mas ¿qué diremos de la otra clase? ¿No ocurre todo lo contrario, que, por reunir en sí variaciones de las más diversas especies, necesita, para ser empleada con propiedad, de toda clase de armonías y ritmos?

–Tampoco ocurre así, en efecto.

–¿No es cierto que todos los poetas o narradores se atienen al primero de estos dos géneros de dicción o bien al segundo o, en fin, mezclan ambos procedimientos en uno diferente?

–Es forzoso –dijo.

–¿Qué haremos, pues? –pregunté–. ¿Aceptaremos en la ciudad todos estos géneros o bien uno u otro de los dos puros o tal vez el mixto?

–Si ha de vencer mi criterio –dijo–, la imitación pura de lo bueno.

–Sin embargo, Adimanto, también resulta agradable el mixto; pero el que más agrada con mucho, tanto a los niños como a sus ayos y a la multitud en general, es el género opuesto al que tú eliges.

–En efecto, es el que más gusta.

–No obstante, me parece –dije– que vas a negar que pueda adaptarse a nuestra ciudad, basándote en que entre nosotros no existen hombres que puedan actuar como dos ni como muchos, ya que cada cual se dedica a una sola cosa.

–En efecto, no se puede adaptar.

–¿No será ésta la razón por la cual esta ciudad será la única en que se encuentren zapateros que sean sólo zapateros y no pilotos además de zapateros, y labriegos que únicamente sean labriegos y no jueces amén de labriegos, y soldados que no sean más que soldados y no negociantes y soldados al mismo tiempo, y así sucesivamente?

–Es verdad –dijo.

–Parece, pues, que, si un hombre capacitado por su inteligencia para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas, llegara a nuestra ciudad con intención de exhibirse con sus poemas, caeríamos de rodillas ante él como ante un ser divino, admirable y seductor, pero, indicándole que ni existen entre nosotros hombres como él ni está permitido que existan, lo reexpediríamos con destino a otra ciudad, no sin haber vertido mirra sobre su cabeza y coronado ésta de lana; y, por lo que a nosotros toca, nos contentaríamos, por nuestro bien, con escuchar a otro poeta o fabulista más austero, aunque menos agradable, que no nos imitara más que lo que dicen los hombres de bien ni se saliera en su lenguaje de aquellas normas que establecimos en un principio, cuando comenzamos a educar a nuestros soldados.

–Efectivamente –dijo–, así lo haríamos si se nos diese oportunidad.

–Pues bien –continué–; ahora parece, querido amigo, que hemos terminado por completo con aquella parte de la música relacionada con los discursos y mitos. Ya se ha hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.

–Así lo creo yo también –dijo.

X. –Después de esto –seguí– nos queda aún lo referente al carácter del canto y melodía, ¿no?

–Evidentemente.

–Ahora bien, ¿no está al alcance de todo el mundo el adivinar lo que vamos a decir, si hemos de ser consecuentes con lo ya hablado, acerca de cómo deben ser uno y otra?

Entonces Glaucón se echó a reír y dijo: –Por mi parte, Sócrates, temo que no voy a hallarme incluido en ese mundo de que hablas; pues por el momento no estoy en condiciones de conjeturar qué es lo que vamos a decir, aunque lo sospecho.

–De todos modos –contesté–, supongo que esto primero sí estarás en condiciones de afirmarlo: que la melodía se compone de tres elementos, que son letra, armonía y ritmo.

–Sí –dijo–. Eso al menos lo sé.

–Ahora bien, tengo entendido que las palabras de la letra en nada difieren de las no acompañadas con música en cuanto a la necesidad de que unas y otras se atengan a la misma manera y normas establecidas hace poco.

–Es verdad –dijo.

–Por lo que toca a la armonía y ritmo, han de acomodarse a la letra.

–¿Cómo no?

–Ahora bien, dijimos que en nuestras palabras no necesitábamos para nada de trenos y lamentos.

–No, efectivamente.

–¿Cuáles son, pues, las armonías lastimeras? Dímelas tú, que eres músico.

–La lidia mixta –enumeró–, la lidia tensa y otras semejantes.

–Tendremos, por tanto, que suprimirlas, ¿no? –dije–. Porque no son aptas ni aun para mujeres de mediana condición, cuanto menos para varones.

–Exacto.

–Tampoco hay nada menos apropiado para los guardianes que la embriaguez, molicie y pereza.

–¿Cómo va a haberlo?

–Pues bien, ¿cuáles de las armonías son muelles y convivales?

–Hay variedades de la jonia y lidia –dijo– que suelen ser calificadas de laxas.

–¿Y te servirías alguna vez de estas armonías, querido, ante un público de guerreros?

–En modo alguno –negó–. Pero me parece que omites la doria y frigia.

–Es que yo no entiendo de armonías –dije–; mas permite aquella que sea capaz de imitar debidamente la voz y acentos de un héroe que, en acción de guerra u otra esforzada empresa, sufre un revés o una herida o la muerte u otro infortunio semejante y, sin embargo, aun en tales circunstancias se defiende firme y valientemente contra su mala fortuna. Y otra que imite a alguien que, en una acción pacífica y no forzada, sino espontánea, intenta convencer a otro de algo o le suplica, con preces si es un dios o con advertencias o amonestaciones si se trata de un hombre; o al contrario, que atiende a los ruegos, lecciones o reconvenciones de otro y, habiendo logrado, como consecuencia de ello, lo que apetecía, no se envanece, antes bien, observa en todo momento sensatez y moderación y se muestra satisfecho con su suerte. Estas dos armonías, violenta y pacífica, que mejor pueden imitar las voces de gentes desdichadas o felices, prudentes o valerosas, son las que debes dejar.

–Pues bien –dijo–; las armonías que deseas conservar no son otras que las que yo citaba ahora mismo.

–Entonces –seguí–, la ejecución de nuestras melodías y cantos no precisará de muchas cuerdas ni de lo panarmónico.

–No creo –dijo.

–No tendremos, pues, que mantener constructores de triángulos, péctides y demás instrumentos policordes y poliarmónicos.

–Parece que no.

–¿Y qué? ¿Admitirás en la ciudad a los flauteros y flautistas? ¿No es la flauta el instrumento que más sones distintos ofrece, hasta el punto de que los mismos instrumentos panarmónicos son imitación suya?

–En efecto, lo es –dijo.

–No te quedan, pues –dije–, más que la lira y cítara como instrumentos útiles en la ciudad; en el campo, los pastores pueden emplear una especie de zampoña.

–Así al menos nos lo muestra la argumentación –dijo.

–Y no haremos nada extraordinario, amigo mío –dije–, al preferir a Apolo y los instrumentos apolíneos antes que a Marsias y a los suyos.

–No, por Zeus –exclamó–, creo que no.

–¡Por el can! –exclamé a mi vez–. Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad de lujo.

–Y hacemos bien –dijo él.

XI. –¡Ea, pues! –dije–. ¡Purifiquemos también lo que nos queda! A continuación de las armonías hemos de tratar de lo referente a los ritmos, no para buscar en ellos complejidad ni gran diversidad de elementos rítmicos, sino para averiguar cuáles son los ritmos propios de una vida ordenada y valerosa; y, averiguado esto, haremos que sean forzosamente el pie y la melodía los que se adapten al lenguaje de un hombre de tales condiciones y no el lenguaje a los otros dos. En cuanto a cuáles sean estos ritmos, es cosa tuya el designarlos, como hiciste con las armonías.

–Pues, por Zeus –replicó– que no sé qué decirte. Porque que hay tres tipos rítmicos con los cuales se combinan los distintos elementos, del mismo modo que existen cuatro tipos tonales de donde proceden todas las armonías, eso lo sé por haberlo observado. Pero lo que no puedo decir es qué clase de vida refleja cada uno de ellos.

–En este punto –dije–, Damón nos ayudará a decidir cuáles son los metros que sirven para expresar vileza, desmesura, demencia u otros defectos semejantes y qué ritmos deberán quedar reservados a las cualidades opuestas. Porque recuerdo vagamente haberle oído hablar de un metro compuesto al que llamaba enoplio y de un dáctilo y un heroico que arreglaba no sé cómo, igualando la sílaba de arriba y la de abajo y haciéndolo terminar ya en breve, ya en larga; también citaba, si no me equivoco, un yambo y otro que llamaba troqueo, a cada uno de los cuales atribuía cantidades largas o breves. Con respecto a algunos de ellos creo que censuraba o elogiaba la vivacidad del pie no menos que el ritmo en sí. O tal vez se tratase de la combinación de uno y otro; no recuerdo bien. En fin, todo esto, como decía, quede reservado a Damón, pues el discutirlo nos llevaría no poco tiempo. ¿O acaso piensas de otro modo?

–No, por Zeus, yo no.

–¿Pero puedes contestarme si lo relativo a la gracia o carencia de ella depende de la eurritmia o arritmia del movimiento?

–¿Cómo no?

–Ahora bien, lo eurrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción y lo arrítmico a la opuesta a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico e inarmónico si, como decíamos hace poco, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas o aquéllos.

–Efectivamente –dijo–, han de seguir a las palabras.

–¿Y la dicción –seguí preguntando– y las palabras? ¿No dependerán de la disposición espiritual?

–¿Cómo no?

–¿Y no sigue lo demás a las palabras?

–Sí.

–Entonces, la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necedad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales.

–No hay cosa más cierta –dijo.

–¿No será, pues, necesario que los jóvenes persigan por doquier estas cualidades si quieren cumplir con el deber que les incumbe?

–Deben perseguirlas, en efecto.

–Pues pueden hallarlas fácilmente, creo yo, en la pintura o en cualquiera de las artes similares o bien en la tejeduría, el arte de recamar, el de construir casas o fabricar toda suerte de utensilios y también en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas; porque en todo lo que he citado caben la gracia y la carencia de ella. Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser y, en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el sensato y bondadoso.

–Tienes toda la razón –dijo.

XII. –Por consiguiente, no sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles o a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos o en las edificaciones o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se les aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza. ¿No es así?

–Ciertamente –respondió–, no habría mejor educación.

–¿Y la primacía de la educación musical –dije yo– no se debe, Glaucón, a que nada hay más apto que el ritmo y armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotando de ella a la persona rectamente educada, pero no a quien no lo esté? ¿Y no será la persona debidamente educada en este aspecto quien con

más claridad perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre de bien; rechazará, también con motivos, y odiará lo feo ya desde niño, antes aun de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar?

–Creo –dijo– que sí, que por eso se incluye la música en la educación.

–Pues bien –seguí–, así como al aprender las letras no nos hallábamos suficientemente instruidos mientras no conociésemos todas ellas, que, por lo demás, son pocas, en todas las combinaciones en que aparecen, sin despreciar ninguna, pequeña o grande, como indigna de que nos fijásemos en ella, antes bien, aplicándonos con celo a distinguir todas y cada una de las letras, convencidos de que no sabríamos leer mientras no obrásemos de aquel modo...

–Es verdad.

–¿Y no lo es que no reconoceremos las imágenes de las letras si aparecen reflejadas, por ejemplo, en el agua o en un espejo mientras no conozcamos las propias letras, pues uno y otro son conocimientos de la misma arte y disciplina?

–Absolutamente cierto.

–Pues entonces, ¿no es verdad, por los dioses, que, como digo, tampoco podremos llegar a ser músicos, ni nosotros ni los guardianes que decimos haber de educar, mientras no reconozcamos, dondequiera que aparezcan, las formas esenciales de la templanza, valentía, generosidad, magnanimidad y demás virtudes hermanas de éstas, e igualmente las de las cualidades contrarias, y nos demos cuenta de la existencia de ellas o de sus imágenes en aquellos que las poseen, sin despreciarlas nunca en lo pequeño ni en lo grande, sino persuadidos de que el conocimiento de unas y otras es objeto de la misma arte y disciplina?

–Gran fuerza es –dijo– que así suceda.

–Por lo tanto –dije–, si hay alguien en quien coincidan una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas del mismo tipo que respondan y armonicen con ella, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?

–Claro que sí.

–¿Y lo más bello no es lo más amable?

–¿Cómo no ha de serlo?

–Entonces el músico amará a las personas que se parezcan lo más posible a la que he descrito. En cambio, no amará a la persona inarmónica.

–No la amará –objetó– si sus defectos son de orden espiritual. Pero, si atañen al cuerpo, los soportará tal vez y se mostrará dispuesto a amarla.

–Ya comprendo –repliqué–. Hablas de ese modo porque tienes o has tenido un amante así. Y te disculpo. Pero respóndeme a esto: ¿tiene algo de común el abuso del placer con la templanza?

–¿Qué ha de tenerlo –dijo–, si perturba el alma no menos que el dolor?

–¿Y con la virtud en general?

–En absoluto.

–¿Entonces qué? ¿Acaso con la desmesura e incontinencia?

–Más que con ninguna otra cosa.

–¿Y puedes citarme algún otro placer mayor ni más vivo que el placer venéreo?

–No lo hay –respondió–, ni ninguno tampoco más parecido a la locura.

–¿Y no es el verdadero amor un amor sensato y concertado de lo moderado y hermoso?

–Efectivamente –respondió.

–¿Entonces no hay que mezclar con el verdadero amor nada relacionado con la locura o incontinencia?

–No hay que mezclarlo.

–¿No se debe, pues, mezclar con él el placer de que hablábamos, ni debe intervenir para nada en las relaciones entre amante y amado que amen y sean amados como es debido?

–No, por Zeus –convino–, no se debe mezclar, ¡oh, Sócrates!

–Por consiguiente, tendrás, según parece, que dar a la ciudad que estamos fundando una ley que prohiba que el amante bese al amado, esté con él y le toque sino como a un hijo, con fines honorables y previo su consentimiento, y prescriba que, en general, sus relaciones con aquel por quien se afane sean tales que no den jamás lugar a creer que han llegado a extremos mayores que los citados. Y, si no, habrá de sufrir que se le moteje de ineducado y grosero.

–Así será –dijo.

–Pues bien, ¿no te parece a ti –concluí– que con esto finaliza nuestra conversación sobre la música? Por cierto, que ha terminado por donde debía terminar; pues es preciso que la música encuentre su fin en el amor de la belleza.

–De acuerdo –convino.

XIII. –Bien; después de la música hay que educar a los muchachos en la gimnástica.

–¿Cómo no?

–Es necesario, pues, que también en este aspecto reciban desde niños una educación cuidadosa a lo largo de toda su vida. Mi opinión acerca de la gimnástica es la siguiente; pero considera tú también el asunto. Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes. ¿Y tú qué opinas de ello?

–Lo que tú –respondió.

–Entonces, ¿no sería lo mejor que, después de haber dedicado al alma los cuidados necesarios, la dejásemos encargada de precisar los detalles de la educación corporal limitándonos nosotros a señalar las líneas generales para no habernos de extender en largos discursos?

–Exacto.

–Pues bien, con respecto a la embriaguez dijimos que habían de renunciar a ella. Porque de nadie es menos propio, creo yo, que de un guardián el embriagarse y no saber ni en qué lugar de la tierra se halla.

–Sería ridículo –dijo– que el guardián necesitara de un guardián.

–¿Y acerca de la alimentación? Nuestros hombres deben ser atletas que luchen en el más grande certamen. ¿No es así?

–Sí.

–Entonces ¿les resultará conveniente el régimen de vida que observan estos atletas?

–Tal vez.

–Sin embargo –objeté–, se trata de un régimen apto para producir somnolencia y hacer la salud precaria. ¿No has observado que estos atletas se pasan la vida durmiendo y, a poco que se aparten de las normas que les han fijado, sufren grandes y violentas enfermedades?

–Sí, lo he observado.

–Es necesario, pues –dije–, un régimen de vida más flexible para nuestros atletas guerreros, ya que tienen por fuerza que estar, como los canes, siempre en vela, tener sumamente aguzados vista y oído y, aunque cambien muchas veces de aguas y alimentos o padezcan soles y temporales en sus campañas, su salud no debe sufrir quebranto alguno.

–Así me parece a mí.

–¿No será, pues, la mejor gimnástica hermana de la música de que hace poco hablábamos?

–¿A qué te refieres?

–A una gimnástica sencilla y equilibrada, sobre todo si la han de practicar soldados.

–¿Pues cómo será ésta?

–Hasta en Homero –aclaré– pueden hallarse ejemplos de ella. Ya sabes que, cuando comen los héroes en campaña, el poeta no les sirve pescados a pesar de que están a orillas del mar, en el Helesponto, ni carne guisada, sino únicamente asada, que es la que mejor pueden procurarse los soldados. Porque, por regla general, es más fácil en todas partes encender un fuego que ir acá y allá con las ollas por delante.

–Mucho más.

–Tampoco, que yo recuerde, hace Homero mención jamás de las golosinas. ¿No es algo sabido por todos los atletas que, para que un cuerpo esté en buenas condiciones, hay que abstenerse de toda esta clase de manjares?

–Lo saben muy bien –asintió–; y, en efecto, se abstienen de ellos.

–No creo, pues, que apruebes, amigo mío, la cocina siracusana ni la variedad de guisos que se comen en Sicilia, si es que te parece que esto está bien.

–Me temo que no.

–También censurarás, por consiguiente, que tengan una amiguita corintia los hombres que deben mantener sus cuerpos en forma.

–Claro que lo censuro.

–¿Y las supuestas delicias de la pastelería ática?

–Por fuerza.

–Creo, pues, que haríamos bien poniendo en parangón todo ese género de vida y alimentos con las melodías y cantos compuestos con arreglo a toda clase de armonías y ritmos.

–¿Cómo no?

–¿No vimos que la variedad engendraba allí licencia y aquí enfermedad y, en cambio, la simplicidad en la música infundía a las almas templanza, y en la gimnástica, salud a los cuerpos?

–Nada más cierto –dijo.

–Y cuando en una ciudad prevalecen licencia y enfermedad, ¿no se abren entonces multitud de tribunales y dispensarios y adquieren enorme importancia la leguleyería y medicina, puesto que hasta muchos hombres libres se interesan con todo celo por ellas?

–¿Cómo no va a ocurrir así?

XIV. –¿Podrá, pues, haber un mejor testimonio de la mala y viciosa educación de una ciudad que el hecho de que no ya la gente baja y artesana, sino incluso quienes se precian de haberse educado como personas libres, necesiten de hábiles médicos y jueces? ¿Y no te parece una vergüenza y un claro indicio de ineducación el verse obligado, por falta de justicia en sí mismo, a recurrir a la ajena, convirtiendo así a los demás en señores y jueces de quien acude a ellos?

–No hay vergüenza mayor –convino.

–¿Pero no crees –seguí interrogando– que hay otra situación más vergonzosa aún que la citada, la del que no sólo pasa la mayor parte de su vida demandando y siendo demandado ante los tribunales, sino que incluso es inducido por su mal gusto a jactarse de esta misma circunstancia, y hace alarde de su habilidad para delinquir y su capacidad para dar toda clase de rodeos, recorrer todos los caminos y escapar doblándose como el mimbre con tal de no sufrir su castigo, y eso en asuntos de poca o ninguna monta, sin comprender cuánto mejor y más decoroso es disponer la vida de cada uno de manera que no se necesite para nada de la intervención de un juez somnoliento?

–Cierto –asintió–; esto es peor todavía que aquello.

–¿Y el necesitar de la medicina –seguí– cuando no obligue a ello una herida o el ataque de alguna enfermedad epidémica, sino el estar, por efecto de la molicie o de un régimen de vida como el descrito, llenos, tal que pantanos, de humores o flatos, obligando a los ingeniosos Asclepíadas a poner a las enfermedades nombres como "flatulencias" o "catarros", eso no te parece vergonzoso?

–Mucho –dijo–. Realmente, ¡qué nuevos y estrambóticos son esos nombres de enfermedades!

–Nombres tales –dije– como, según yo creo, no existían en tiempos de Asclepio. Y lo deduzco de que, hallándose ante Troya sus hijos, no reprendieron a la que, herido Eurípilo, le daba a beber vino de Pramno profusamente espolvoreado con harina de cebada y queso rallado, ingredientes que, por cierto, me parecen ser inflamativos, ni tampoco reprocharon su proceder a Patroclo, que cuidaba del paciente.

–¡Pues vaya una bebida extraña –comentó– para quien estaba así!

–No lo es tanto –repliqué– si recuerdas que la terapéutica "pedagógica" de las enfermedades, lo que hoy se llama yátrica, no estaba en uso entre los Asclepíadas, según dicen, antes de la época de Heródico. Pero éste, que era profesor de gimnasia y perdió la salud, hizo una mixtura de gimnástica y medicina y comenzó por torturarse a sí mismo para seguir después torturando a muchos otros más.

–¿Cómo? –inquirió.

–Dándose –respondí– una muerte lenta. Porque, por no ser capaz, supongo yo, de sanar de su enfermedad, que era mortal, se dedicó a seguirla paso a paso y vivió durante toda su vida sin otra ocupación que su cuidado, sufriendo siempre ante la idea de salirse lo más mínimo de su dieta acostumbrada; y así consiguió llegar a la vejez muriendo continuamente en vida por culpa de su propia ciencia.

–¡Pues así que sacó buen partido de su arte! –exclamó.

–Como es natural que suceda –dije– a quien no sabe que no fue por ignorancia ni por inexperiencia de esta rama de la medicina por lo que Asclepio no la transmitió a sus descendientes, sino porque sabía que en toda ciudad bien regida le está destinada a cada ciudadano una ocupación a que ha de dedicarse forzosamente sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida. Lo que resulta gracioso es que nosotros nos demos cuenta de ello en cuanto se refiere a los artesanos y no, en cambio, cuando se trata de personas acaudaladas y que parecen ser felices.

–¿Cómo? –dijo.

XV. –Cuando está enfermo un carpintero –aclaré–, pide al médico que le dé a beber una pócima que le haga vomitar la enfermedad o que le libere de ella mediante una evacuación por abajo, un cauterio o una incisión. Y si se le va con prescripciones de un largo régimen, aconsejándole que se cubra la cabeza con un gorrito de lana y haga otras cosas por el estilo, en seguida sale diciendo que no tiene tiempo para estar malo ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y luego manda a paseo al médico, se pone a hacer su vida corriente y, o se cura y vive en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o bien, si su cuerpo no puede soportar el mal, se muere y queda con ello libre de preocupaciones.

–En efecto –dijo–, he ahí el género de medicina que parece apropiado para un hombre de esa clase.

–¿Y eso no es acaso –dije– porque tiene que dedicarse a una ocupación sin ejercer la cual su vida no valdría la pena de ser vivida?

–Claro –dijo.

–En cambio, del rico podemos decir que no tiene a su cargo ninguna otra tarea tal que la renuncia forzosa a dedicarse a ella le hubiese de hacer intolerable la vida.

–Por lo menos no he oído de nadie que la tenga.

–¿No conoces lo que dijo Focílides –pregunté– que, cuando uno tiene ya suficientes medios de vida, debe practicar la virtud?

–Yo creo –dijo– que incluso antes de tenerlos.

–Pero no le objetemos nada a este respecto –dije–, sino informémonos nosotros de si ésta debe ser la ocupación del rico, de tal modo que su vida no sea vida si no la practica, o bien si esa dedicación a las enfermedades, que impide que puedan atender a su oficio los carpinteros y demás artesanos, no se opone en nada al cumplimiento de la exhortación de Focílides.

–Sí se opone, por Zeus –exclamó–. Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a ello como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad.

–Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo.

–Es natural –dijo.

–¿Y no diremos que pensaría en esto Asclepio cuando dictó las reglas de la medicina para su aplicación a aquellos que, teniendo sus cuerpos sanos por naturaleza y en virtud de su régimen de vida, han contraído alguna enfermedad determinada, pero únicamente para estos seres y para los que gocen de esta constitución, a quienes, para no perjudicar a la comunidad, deja seguir el régimen ordinario limitándose a librarles de sus males por medio de drogas y cisuras, mientras, en cambio, con respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagra a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones, de modo que el enfermo pueda engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución, sino al contrario, considera que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad?

–¡Qué buen político fue, según tú, Asclepio! –exclamó.

–Claro que lo fue –dije–. ¿Y no ves cómo sus hijos, que tan excelentes guerreros demostraron ser frente a Troya, empleaban la medicina del modo que he descrito? Recordarás que, cuando la herida que Pándaro infligió a Menelao,

le chuparon la sangre y vertieron remedios calmantes,

pero no le prescribieron lo que había de beber o comer a continuación, como tampoco en el caso de Eurípilo, por considerar que, tratándose de hombres que, hasta que recibieron sus heridas, habían estado sanos y llevado una vida ordenada, bastarían las medicinas para sanarlos, aunque se diese la circunstancia de que en el mismo momento se hallasen bebiendo una mixtura como aquélla; pero de las personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas pensaban que, como la prolongación de su vida no había de reportar ventaja alguna a sí mismos ni a sus prójimos, no debía aplicarse a estos seres el arte médico ni era posible atenderles aunque fuesen más ricos que el mismo Midas.

–¡Muy inteligentes los hijos de Asclepio –exclamó–, a juzgar por lo que dices!

XVI. –Como tenían que ser –respondí–. Sin embargo, los trágicos y Píndaro cuentan, apartándose de nuestras normas, que Asclepio, hijo de Apolo, fue

inducido por dinero a sanar a un hombre rico que estaba ya muriéndose, lo que le costó ser fulminado. Pero nosotros, de acuerdo con lo antes dicho, no les creeremos ambas afirmaciones. "Si era hijo de dios" objetaremos "no pudo ser codicioso. Y si lo era, no sería hijo de ningún dios".

–Muy bien está eso –dijo–. Pero ¿qué me dices de esto otro, Sócrates? ¿No es preciso que haya en la ciudad buenos médicos? Y éstos serán, me figuro yo, aquellos por cuyas manos hayan pasado más personas sanas y enfermas, del mismo modo que también son buenos jueces los que han tratado con más hombres de los más distintos modos de ser.

–En efecto –convine–, e incluso muy buenos. Pero ¿sabes a quiénes tengo por tales?

–¡Si tú me lo dices! –respondió.

–Voy a intentarlo –dije–. Aunque tú has unido en la pregunta dos cuestiones diferentes.

–¿Cómo? –preguntó.

–Los médicos más hábiles –respondí– serán aquellos que, además de tener bien aprendida su profesión, hayan estado desde niños en contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos mal dotados físicamente, y, no gozando ellos de muy robusta constitución, hayan sufrido personalmente toda clase de enfermedades. Porque no es con el cuerpo, creo yo, con lo que cuidan de los cuerpos —pues en ese caso no sería admisible que ellos estuviesen o cayesen jamás enfermos—, sino con el alma, que, si es o se hace mala, no se hallará en condiciones de cuidar bien de nada.

–Exactamente –asintió.

–En cambio, amigo mío, el juez gobierna las almas por medio del alma, a la cual no podemos exigir que se haya formado desde la niñez en el trato y familiaridad con otras almas malas ni que haya recorrido personalmente toda la escala de las acciones criminales solamente con el fin de que, basada en su propia experiencia, pueda conjeturar con sagacidad en lo tocante a los delitos de los demás como el médico con respecto a las enfermedades corpóreas. Al contrario, es preciso que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud si se quiere que su propia honradez la capacite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es justo. Razón por la cual las buenas personas parecen simples cuando jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos; es porque no tienen en sí mismos ningún modelo que les permita identificar a los seres perversos.

–En efecto –dijo–; eso es exactamente lo que les suele pasar.

–Por eso –seguí– el buen juez no debe ser joven, sino un anciano que, no por tenerla arraigada en su alma como algo propio, sino por haberla observado durante largo tiempo como cosa ajena en almas también ajenas, haya aprendido tardíamente lo que es la injusticia y llegado a conocer bien, por medio del estudio, pero no de la experiencia personal, de qué clase de mal se trata.

–¡Qué noble parece ser ese juez! –exclamó.

–¡Y qué bueno! –contesté–, que es lo que tú me preguntabas. Porque quien tiene el alma buena es bueno. En cambio, aquel otro hombre habilidoso y suspicaz que ha cometido mil fechorías y se tiene a sí mismo por ladino e inteligente, en el comercio con sus iguales se muestra hábil y cauto, ya que le basta para ello con mirar a los modelos que guarda en su interior. Mas cuando, por el contrario, se pone en relación con gentes mejores y de

más edad que él, entonces se comporta estúpidamente, con su desconfianza extemporánea e incapacidad para comprender a los caracteres rectos, propia de quien no tiene en sí mismo ningún modelo de esa especie, y únicamente porque se encuentra más veces con los malos que con los buenos es por lo que tanto él como los demás lo tienen más bien por inteligente que por necio.

–Sí –dijo–, así sucede.

XVII. –Pues bien –continué–, no debemos buscar el juez bueno y sabio en esa persona, sino en la anteriormente descrita. Pues la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la virtud innata llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo.

–Lo mismo opino –dijo.

–¿No tendrás, pues, que establecer en la ciudad, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos como aquellos de que hablábamos, que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma, pero, en cuanto a los demás, dejen morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible?

–Ciertamente –aprobó–, ésa es la mejor solución, tanto para los propios individuos como para la ciudad en general.

–Por lo que toca a tus jóvenes –continué–, es evidente que podrán no tener que recurrir a la justicia si practican aquella música sencilla de la que decíamos que engendraba templanza.

–Efectivamente –respondió.

–Y si el músico cultiva la gimnástica siguiendo los mismos pasos, ¿no podrá, si quiere, llegar a no necesitar para nada de la medicina más que en caso forzoso?

–Yo creo que sí.

–Pero, al ejercitarse en la gimnasia y realizar sus ejercicios, lo hará atendiendo al elemento fogoso de su naturaleza y con intención de estimularlo más bien que con vistas al mero vigor corporal; no como los atletas ordinarios, que enderezan sus trabajos y régimen alimenticio únicamente al logro de este último.

–Tienes mucha razón –apoyó.

–¿No es cierto, amigo Glaucón –continué–, que quienes establecieron una educación basada en la música y la gimnástica no lo hicieron, como creen algunos, con objeto de que una de ellas atendiera al cuerpo y otra al alma?

–¿Pues con qué otro fin? –preguntó.

–Es muy posible –dije– que tanto una como otra hayan sido establecidas con miras principalmente al cuidado del alma.

–¿Cómo?

–¿No has observado –pregunté– cómo tienen el carácter los que dedican su vida entera a la gimnástica sin tocar para nada la música? ¿Y cuántos hacen lo contrario?

–¿A qué te refieres? –dijo.

–A la ferocidad y dureza en un caso o blandura y dulzura en el otro –aclaré.

–Sí, por cierto –exclamó–. Los que practican exclusivamente la gimnástica se vuelven más feroces de lo que sería menester y, en cambio, los dedicados únicamente a la música se ablandan más de lo decoroso.

–En efecto –dije–; esta ferocidad puede ser resultado de una fogosidad innata, que bien educada llegará a convertirse en valentía, pero, si se la deja aumentar más de lo debido, terminará, como es natural, en brutalidad y dureza.

–Tal creo –asintió.

–¿Y qué? ¿No es, en cambio, patrimonio del carácter filosófico lo suave, que por una relajación excesiva se hace más blando de lo debido, aunque con buena educación no pasa de manso y amable?

–Así es.

–Pues bien, afirmábamos que era necesario que los guardianes reuniesen en su carácter ambas cualidades.

–Es necesario, sí.

–¿Y no lo será también que una y otra armonicen entre sí?

–¿Cómo no?

–¿El alma en que se dé esta armonía será sobria y valerosa a la vez?

–Sí.

–¿Y cobarde y grosera la que carezca de ella?

–Desde luego.

XVIII. –Pues bien, cuando alguien se da a la música y deja que le inunde el alma derramando por sus oídos, como por un canal, aquellas dulces, suaves y lastimeras armonías de que hablábamos hace poco y pasa su vida entera entre gorjeos y goces musicales, esta persona comienza por templar, como el fuego al hierro, la fogosidad que pueda albergar su espíritu y hacerla útil de dura e inservible. Pero si persiste y no cesa de entregarse a su hechizo, entonces ya no hará otra cosa que liquidar y ablandar ésta su fogosidad hasta que, derretida ya por completo, cortados, por así decirlo, los tendones del alma, la persona se transforma en un "feble guerrero".

–Exactamente –dijo.

–Y si ha recibido –continué– un alma originaria y naturalmente privada de fogosidad, llegará muy pronto a ello. En cambio, si su índole es fogosa, al debilitarse su espíritu se vuelve inestable y propenso a excitarse o abatirse fácilmente y por los menores motivos. De fogosos se nos han vuelto, pues, coléricos o irascibles, siempre malhumorados.

–En efecto.

–Pero ¿qué ocurrirá si se dedica con asiduidad a la gimnástica y la buena vida sin acercarse siquiera a la filosofía ni a la música? ¿No le llenará al principio de arrogancia y coraje la plena conciencia de su bienestar físico y se hará más valiente de lo que antes era?

–Desde luego.

–Mas ¿y si no se dedica a ninguna otra cosa ni conserva el menor trato con las Musas? ¿No sucederá entonces que, al no tener acceso a ninguna clase de enseñanza o investigación ni poder participar en ninguna discusión o

ejercicio musical, aquel deseo de aprender que pudiera por acaso existir en su alma se atrofiará y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomente o libere de las sensaciones impuras?

–Sí –dijo.

–Por tanto, creo que el hombre así educado dará finalmente en odiador de las letras y de las Musas; no recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y brutalidad y vivirá, en fin, sumido en la más torpe ignorancia, apartado de todo cuanto signifique ritmo y gracia.

–Sí –dijo–, así es.

–Son, pues, estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divinidad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para la fogosidad y filosofía respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía.

–Sí, así me parece a mí –convino.

–Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ése será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento.

–Es probable, ¡oh, Sócrates! –dijo.

–¿Entonces, Glaucón, no será necesario, si hemos de evitar que fracase su constitución, que rija constantemente nuestra ciudad un gobernante de tales condiciones?

–Claro que será preciso y más que ninguna otra cosa.

XIX. –Pues ya tenemos ahí las normas generales de la instrucción y educación. En efecto, ¿para qué entretenernos con las danzas de nuestra gente, las cacerías con perros o sin ellos o los concursos gimnásticos e hípicos? Porque resulta casi de todo punto evidente la necesidad de que todo esto se ajuste a las normas de nuestro plan y no será difícil acomodarlo a ellas.

–No –dijo–, probablemente no será difícil.

–Bien –concluí–. Y después de esto, ¿qué tenemos que definir? ¿No hablaremos de cuáles de los ciudadanos han de gobernar o ser gobernados?

–¿Por qué no?

–¿Es, pues, evidente que los gobernantes deben ser más viejos y más jóvenes los gobernados?

–Evidente.

–¿Y que tienen que gobernar los mejores de entre ellos?

–También.

–¿Los mejores labradores no son los mejores dotados para la agricultura?

–Sí.

–Entonces, puesto que los jefes han de ser los mejores de entre los guardianes, ¿no deberán ser también los más aptos para guardar una ciudad?

–Sí.

–¿No se requerirán, pues, para esta misión personas sensatas, influyentes y que se preocupen además por la comunidad?

–Así es.

–Ahora bien, cada cual suele preocuparse más que por nada por aquello que es objeto de su amor.

–Forzosamente.

–Y lo que uno más ama es aquello para lo cual se tiene por conveniente lo que lo es para uno mismo y lo que, si prospera, cree el amante prosperar él también, y si no, lo contrario.

–Cierto –dijo.

–Habrá, pues, que elegir entre todos los guardianes a los hombres que, examinada su conducta a lo largo de toda su vida, nos parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la ciudad y que se nieguen en absoluto a realizar aquello que no lo sea.

–Ciertamente, son los más apropiados –dijo.

–Creo, pues, que es menester vigilarles en todas las edades de su vida para comprobar si se mantienen siempre en esta convicción y no hay seducción ni violencia capaz de hacerles olvidar y echar por la borda su idea de que es necesario hacer lo que más conveniente resulte para la ciudad.

–Pero ¿qué quieres decir con "echar por la borda"? –preguntó.

–Voy a explicártelo –contesté–. A mí me parece que una opinión puede salir de nuestro espíritu con nuestro asenso o sin él; con él, cuando, siendo falsa, sale uno de su engaño, y sin él, siempre que se trate de una opinión verdadera.

–El primer caso –dijo– lo comprendo bien, pero el segundo necesito que me lo aclares.

–¿Pues qué? ¿No piensas tú también –seguí preguntando– que los hombres son privados de las cosas buenas involuntariamente y de las malas voluntariamente? ¿Y no es malo el ser engañado con respecto a la verdad y bueno el hallarse en posesión de ella? ¿O es que no crees que pensar que las cosas son como son es poseer la verdad?

–Sí –dijo–. Dices bien y creo que es a pesar suyo como se ven privados los hombres de las opiniones rectas.

–¿Y esto no les ocurre cuando les roban, seducen o fuerzan?

–Tampoco esto –dijo– lo entiendo bien.

–Es que me parece que hablo en estilo trágico –aclaré–. Digo que son robados aquellos que son disuadidos o se olvidan, porque a estos últimos les priva de su opinión, sin que lo adviertan, el tiempo, y a los primeros, las palabras. ¿Lo comprendes ahora?

–Sí.

–En cuanto a los forzados, me refiero a aquellos a quienes les hace cambiar de opinión un dolor o una pena.

–También esto lo entiendo –dijo–. Bien hablas.

–Y, por último, tú mismo podrías decir, creo yo, que los seducidos son quienes cambian de criterio atraídos por el placer e influidos por algún temor.

–Parece, pues –dijo–, que seduce todo cuanto engaña.

XX. –Pues bien, como decía hace un momento, hay que investigar quiénes son los mejores guardianes de la convicción, que en ellos reside, de que hay que hacer en todo momento aquello que crean más ventajoso para la república. Hay que vigilarlos, por tanto, desde su niñez, encargándoles las tareas en que con más facilidad esté uno expuesto a olvidar ese principio o dejarse engañar, y luego elegiremos al que tenga memoria y sea más difícil de embaucar y desecharemos al que no. ¿No te parece?

–Sí.

–Y habrá también que imponerles trabajos, dolores y pruebas en que podamos observarles del mismo modo.

–Exacto –asintió.

–Pero ¿no será preciso –seguí– instituir una tercera prueba de otra especie, una prueba de seducción, y observar su conducta en ella? Lo mismo que se lleva a los potros adonde hay ruidos y barullo con el fin de comprobar si son espantadizos, igualmente hay que enfrentar a nuestros hombres, cuando son jóvenes, con cosas que provoquen temor y luego introducirlos en los placeres. Con ello los probaremos mucho mejor que al oro con el fuego y comprobaremos si el examinado se muestra incorruptible y decente en todas las situaciones, buen guardián de sí mismo y de la música que ha aprendido, y si se comporta siempre con arreglo a las leyes del ritmo y la armonía; si es, en fin, como debe ser el hombre más útil tanto para sí mismo como para la ciudad. Y al que, examinado una y otra vez, de niño, de muchacho y en su edad viril, salga airoso de la prueba, hay que instaurarlo como gobernante y guardián de la ciudad, concederle en vida dignidades y, una vez difunto, honrar sus despojos con los más solemnes funerales y su memoria con monumentos; pero al que no sea así hay que desecharlo. Tal me parece, Glaucón –concluí–, que debe ser el sistema de selección y designación de gobernantes y guardianes; esto hablando en líneas generales y prescindiendo de pormenores.

–También yo –dijo– opino lo mismo.

–¿Y no tendríamos realmente toda la razón si llamásemos a éstos guardianes perfectos, encargados de que los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes les calificásemos de auxiliares y ejecutores de las decisiones de los jefes?

–Eso creo –dijo.

XXI. –¿Cómo nos las arreglaríamos ahora –seguí– para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?

–¿A qué te refieres? –preguntó.

–No se trata de nada nuevo –dije–, sino de un caso fenicio, ocurrido ya muchas veces en otros tiempos, según narran los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble.

–Me parece –dijo– que no te atreves a relatarlo.

–Ya verás cuando lo cuente –repliqué– como tengo razones para no atreverme.

–Habla –dijo– y no temas.

–Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a

los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

–No te faltaban razones –dijo– para vacilar tanto antes de contar tu mentira.

–Era muy natural –hice notar–. Pero escucha ahora el resto del mito. "Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —les diremos siguiendo con la fábula—; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de éstos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce". He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean?

–Ninguno –respondió–, al menos por lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro.

–Pues bien –dije–, bastaría esto sólo para que se cuidasen mejor de la ciudad y de sus conciudadanos; pues me parece que me doy cuenta de lo que quieres decir.

XXII. –Pero ahora dejemos que nuestro mito vaya adonde lo lleve la voz popular y nosotros armemos a nuestros terrígenas y conduzcámoslos luego bajo la dirección de sus jefes. Una vez llegados, que consideren cuál es el lugar de la ciudad más apropiado para acampar en él: una base apta para someter desde ella a los conciudadanos, si hay entre ellos quien se niegue a obedecer a las leyes, y defenderse contra aquellos enemigos que puedan venir de fuera como lobos que atacan un rebaño. Y una vez hayan ya acampado y ofrecido sacrificios a quienes convenga, dispónganse a acostarse. ¿No es así?

–Sí –respondió.

–Pues bien, ¿no lo harán en un lugar que les ofrezca abrigo en invierno y resguardo en verano?

–¿Cómo no? Porque me parece que hablas de habitaciones –dijo.

–Sí –dije–, y precisamente de habitaciones para soldados, no para negociantes.

–Pero ¿qué diferencia crees que existe entre unas y otras? –preguntó.

–Intentaré explicártelo –respondí–. No creo que para un pastor pueda haber nada más peligroso y humillante que dar a sus perros, guardianes del ganado, una tal crianza y educación que la indisciplina, el hambre o cualquier mal vicio pueda inducirles a atacar ellos mismos a los rebaños y parecer así, más bien que canes, lobos.

–Sería terrible –convino–. ¿Cómo no iba a serlo?

–¿No habrá, pues, que celar con todo empeño para que los auxiliares no nos hagan lo mismo con los ciudadanos y, abusando de su poder, se asemejen más a salvajes tiranos que a aliados amistosos?

–Sí, hay que vigilar –dijo.

–¿Y no contaríamos con la mejor garantía a este respecto si supiéramos que estaban realmente bien educados?

–¡Pero si ya lo están! –exclamó.

Entonces dije yo: –Eso no podemos sostenerlo con demasiada seguridad, querido Glaucón. Pero sí lo que decíamos hace un instante, que es imprescindible que reciban la debida educación, cualquiera que ésta sea, si queremos que tengan lo que más les puede ayudar a ser mansos consigo mismos y con aquellos a quienes guardan.

–Tienes mucha razón –dijo.

–Pues bien, con respecto a esta educación, cualquiera que tenga sentido común defenderá la necesidad de que dispongan de viviendas y enseres tales que no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni les impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos.

–Y lo dirá con razón.

–Considera, pues –dije yo–, si es el siguiente el régimen de vida y habitación que deben seguir para ser así. Ante todo nadie poseerá casa propia excepto en caso de absoluta necesidad. En segundo lugar nadie tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña. Por lo que toca al oro y plata, se les dirá que ya han puesto los dioses en sus almas, y para siempre, divinas porciones de estos metales, y por tanto para nada necesitan de los terrestres ni es lícito que contaminen el don recibido aliando con la posesión del oro de la tierra, que tantos crímenes ha provocado en forma de moneda corriente, el oro puro que en ellos hay. Serán, pues, ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata ni entrar bajo el techo que cubra estos metales ni llevarlos sobre sí ni beber en recipiente fabricado con ellos. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad; pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo,

en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera; y así correrán en derechura al abismo tanto ellos como la ciudad. ¿Bastan, pues, todas estas razones –terminé– para que convengamos en la precisión de un tal régimen para el alojamiento y demás necesidades de los guardianes, y lo establecemos como digo, o no?

–Desde luego –asintió Glaucón.

IV

I. Y Adimanto, interrumpiendo, dijo: –¿Y qué dirías en tu defensa, Sócrates, si alguien te objetara que no haces nada felices a esos hombres, y ello ciertamente por su culpa, pues, siendo la ciudad verdaderamente suya, no gozan bien alguno de ella, como otros que adquieren campos y se construyen casas bellas y espaciosas y se hacen con el ajuar acomodado a tales casas y ofrecen a los dioses sacrificios por su propia cuenta, albergan a los forasteros y además, como tú decías, granjean oro y plata y todo aquello que deben tener los que han de ser felices? Estos, en cambio –agregaría el objetante–, parece que están en la ciudad ni más ni menos que como auxiliares a sueldo, sin hacer otra cosa que guardarla.

–Sí –dije yo–, y esto sólo por el sustento, sin percibir sobre él salario alguno como los demás, de modo que, aunque quieran salir privadamente fuera de la ciudad, no les sea posible, ni tampoco pagar cortesanas ni gastar en ninguna otra cosa de aquellas en que gastan los que son tenidos por dichosos. Estos y otros muchos particulares has dejado fuera de tu acusación.

–Pues bien –contestó–, dalos también por incluidos en ella.

–¿Y dices que cómo habríamos de hacer nuestra defensa?

–Sí.

–Pues siguiendo el camino emprendido –repliqué yo–, encontraríamos, creo, lo que habría que decir. Y diremos que no sería extraño que también éstos, aun de ese modo, fueran felicísimos; pero que, como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor, y que, al reconocer esto, podríamos resolver sobre lo que hace tiempo venimos investigando. Ahora, pues, formamos la ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo diferencias y otorgando la dicha en ella sólo a unos cuantos, sino dándola a la ciudad entera; y luego examinaremos la contraria a ésta. Lo dicho es, pues, como si, al pintar nosotros una estatua, se acercase alguien a censurarla diciendo que no aplicábamos los más bellos tintes a lo más hermoso de la figura, porque, en efecto, los ojos, que es lo más hermoso, no habían quedado teñidos de púrpura, sino de negro; razonable parecería nuestra réplica al decirle: "No pienses, varón singular, que hemos de pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo; fíjate sólo en si, dando a cada parte lo que le es propio, hacemos hermoso el conjunto. Y así, no me obligues a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes que guardianes. Sabemos, en efecto, el modo de vestir hasta a los labriegos con mantos de púrpura, ceñirlos de oro y encargarles que no labren la tierra como no sea por placer; y el de tender a los alfareros en fila a que, dando de lado al torno, beban y se banqueteen junto al fuego para hacer cerámica sólo cuando les venga en gana; y el de hacer felices igualmente a todos los

demás de la ciudad para que toda ella resulte feliz. Pero no nos requieras a hacer nada de ello; porque, si te hiciéramos caso, ni el labriego sería labriego ni el alfarero alfarero ni aparecería nadie en conformidad con ninguno de aquellos tipos de hombres que componen la ciudad. Y aun de los otros habría menos que decir, porque, si los zapateros se hacen malos, se corrompen y fingen ser lo que no son, ello no es ningún peligro para la comunidad; pero los guardianes de las leyes y de la ciudad que no sean tales en realidad, sino sólo en apariencia, bien ves que arruinan la misma ciudad de arriba abajo, de igual modo que son los únicos que tienen en sus manos la oportunidad de hacerla feliz y de buena vivienda". Así, pues, nosotros establecemos auténticos guardianes y no en manera alguna enemigos de la ciudad; y el que propone aquello otro de los labriegos y los que se banquetean a su placer, no ya como en una ciudad, sino como en una gran fiesta, ése no habla de ciudad, sino de cualquier otra cosa. Tenemos, pues, que examinar si hemos de establecer los guardianes mirando a que ellos mismos consigan la mayor felicidad posible o si, con la vista puesta en la ciudad entera, se ha de considerar el modo de que ésta la alcance y obligar y persuadir a los auxiliares y guardianes a que sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase de gentes que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure.

II. –En verdad creo –dijo él– que hablas con acierto.

–¿Y acaso –dije– te parecerá que tengo razón en otro asunto que corre parejas con éste?

–¿De qué se trata?

–Examina si estas otras cosas no corrompen a los demás trabajadores hasta el punto de ocasionar su perversión.

–¿Y cuáles son ellas?

–La riqueza –contesté– y la indigencia.

–¿Y cómo?

–Como voy a decirte. ¿Crees tú que un alfarero que se hace rico va a querer dedicarse de aquí en adelante a su oficio?

–De ningún modo –replicó.

–¿No se hará más holgazán y negligente de lo que era?

–Mucho más.

–¿Vendrá, pues, a ser peor alfarero?

–También –dijo–. Mucho peor.

–Y, por otra parte, si por la indigencia no puede procurarse herramientas o alguna otra cosa necesaria a su arte, hará peor sus obras, y a sus hijos o a otros a quienes enseñe, los enseñará a ser malos artesanos.

–¿Cómo no?

–Por consiguiente, tanto con la riqueza como con la indigencia resultan peores los productos de las artes y peores también los que las practican.

–Así parece.

–Hemos encontrado, pues, por lo visto, dos cosas a que deben atender nuestros guardianes vigilando para que no se les metan en la ciudad sin que ellos se den cuenta.

–¿Qué cosas son?

–La riqueza –dije– y la indigencia; ya que la una trae la molicie, la ociosidad y el prurito de novedades, y la otra, este mismo prurito y, a más, la vileza y el mal obrar.

–Conforme en todo –dijo–; pero considera, Sócrates, cómo nuestra ciudad, sin estar en posesión de riqueza, se hallará capaz de hacer la guerra, sobre todo cuando se vea forzada a pelear con otra ciudad grande y rica.

–Está claro –dije– que contra una sola le será más difícil; pero más fácil si pelea contra dos de tales ciudades.

–¿Cómo dices? –preguntó.

–Primeramente –dije–, si hay que luchar, ¿no lucharán contra hombres ricos siendo ellos atletas en la guerra?

–Sí por cierto –replicó.

–Y bien, Adimanto –pregunté–; un solo púgil preparado lo mejor posible en su oficio, ¿no te parece que puede luchar fácilmente con otros dos que no sean púgiles, pero sí ricos y grasos?

–Quizá no –contestó– con los dos a un tiempo.

–¿Y si le fuera posible –observé– emprender la huida y golpear, dando cara de nuevo, a cada uno de los que sucesivamente le fueran alcanzando, y si hiciera todo esto bajo el ardor del sol? ¿No podría el tal habérselas aun con más de dos de aquellos otros?

–Sin duda –dijo–, no sería nada extraño.

–¿Y no crees tú que a los ricos se les alcanza por conocimiento y práctica más de pugilato que de guerra?

–Lo creo –contestó.

–Por lo tanto, nuestros atletas podrán luchar probablemente con un número de enemigos doble y triple que el suyo.

–Lo concedo –dijo–, porque, en efecto, me parece que llevas razón.

–¿Y qué sucedería si, enviando una embajada a una de aquellas otras dos ciudades, dijeran, como era verdad: "Nosotros no queremos para nada el oro ni la plata ni nos es licito servirnos de ellos como os lo es a vosotros; luchad, pues, a nuestro lado y quedaos con lo de los contrarios"? ¿Piensas que habría quienes, al oír esto, eligieran el combatir contra unos perros duros y magros en vez de aliarse con ellos contra unos carneros mantecosos y tiernos?

–No creo que los hubiera –dijo–; pero, si se juntan en una sola ciudad las riquezas de las otras, mira no haya peligro para la que carece de ellas.

–Eres un bendito –dije– si crees que se debe llamar ciudad a otra que no sea tal como la que nosotros formamos.

–¿Y por qué? –preguntó.

–A las otras –repliqué– hay que acrecerles el nombre; porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino muchas, como las de los jugadores. Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchísimas, a las cuales, si las tratas como a una sola, lo errarás todo, pero, si te aprovechas de su diversidad entregan-

do a los unos los bienes, las fuerzas y aun las personas de los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu ciudad se administre juiciosamente en la disposición que queda dicha, será muy grande, no digo ya por su fama, sino en realidad de verdad, aunque no cuente más que con un millar de combatientes; y difícilmente hallarás otra tan grande ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchas parezcan ser varias veces más grandes que ella. ¿O tal vez opinas de otro modo?

–No, por Zeus –dijo.

III. –De modo –proseguí– que éste será para nuestros gobernantes el mejor limite al desarrollo que han de dar a la ciudad y al territorio que, conforme a este desarrollo, han de asignarle dejando fuera lo demás.

–¿Qué límite? –dijo.

–Creo que el siguiente –dije–: mientras su crecimiento permita que siga siendo una sola ciudad, acrecerla; pero no pasar de ahí.

–Perfectamente –dijo.

–Y así, haremos también otra prescripción a los guardianes: que atiendan por todos los medios a que la ciudad no sea pequeña ni parezca grande, sino sea suficiente en su unidad.

–¡Ligera prescripción, la que les hacemos! –dijo.

–Y aún más ligera –continué–, esta otra, que ya recordamos antes cuando decíamos que, en caso de tener los guardianes algún descendiente de poca valía, han de despedirlo y mandarlo con los demás ciudadanos, y que si a estos últimos les nace algún retoño de provecho ha de ir con los guardianes. Con esto se quiere mostrar que, aun entre los demás de la ciudad, cada uno debe ser puesto a un trabajo, que ha de ser aquel para el que esté dotado, de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una sola y no muchas.

–¡Bien por cierto –dijo–, más insignificante es eso que lo otro!

–En verdad –dije– parecerá, buen Adimanto, que estas prescripciones son muchas y de peso; pero todas son realmente de poca importancia con tal de que guarden aquella única gran cosa del proverbio o más bien, en vez de grande, suficiente.

–¿Y cuál es ella? –preguntó.

–La educación y la crianza –contesté–; porque, si con una buena educación llegan a ser hombres discretos, percibirán fácilmente todas estas cosas y aun muchas más que ahora pasamos por alto, como lo de que la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible.

–Y sería lo mejor –dijo él.

–Y aún más –dije–: una vez que el Estado toma impulso favorable, va creciendo a manera de un círculo; porque, manteniéndose la buena crianza y educación, producen buenas índoles, y éstas, a su vez, imbuidas de tal educación, se hacen, tanto en las otras cosas como en lo relativo a la procreación, mejores que las que les han precedido, igual que sucede en los demás animales.

–Es natural –dijo.

–Para decirlo, pues, brevemente: los que cuidan de la ciudad han de esforzarse para que esto de la educación no se corrompa sin darse ellos cuenta, sino que en todo han de vigilarlo, de modo que no haya innovaciones contra lo prescrito ni en la gimnasia ni en la música; antes bien, deben vigilar lo más posible y sentir miedo si alguno dice

la gente celebra entre todos los cantos
el postrero, el más nuevo que viene a halagar sus oídos,

no crean que el poeta habla, no ya de cantos nuevos, sino de un género nuevo de canto y lo celebren. Porque ni hay que celebrar tal cosa ni hacer semejante suposición. Se ha de tener, en efecto, cuidado con el cambio e introducción de una nueva especie de canto en el convencimiento de que con ello todo se pone en peligro; porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo.

–Ponme a mí también entre los convencidos –dijo Adimanto.

IV. –Por tanto, es en el ámbito de la música –dije– donde, según parece, han de establecer su cuerpo de guardia los guardianes.

–Ahí es, en efecto –replicó–, donde, al insinuarse, la ilegalidad pasa más fácilmente inadvertida.

–Sí –dije–, como cosa de juego y que no ha de producir daño alguno.

–Ni lo produce –observó– sino introduciéndose poco a poco y deslizándose calladamente en las costumbres y modos de vivir; de ellos sale, ya crecida, a los tratos entre ciudadanos y tras éstos invade las leyes y las constituciones, ¡oh, Sócrates!, con la mayor impudencia hasta que al fui lo trastorna todo en la vida privada y en la pública.

–Bien –dije yo–, ¿ocurre ello así?

–Tal me parece –contestó.

–¿Así, pues, como ya al comienzo decíamos, a los niños se les ha de procurar desde el primer momento un juego más sujeto a normas en la convicción de que, si ni el juego ni los niños se atienen a éstas, es imposible que, al crecer, se hagan varones justos y de provecho?

–¿Cómo no? –dijo.

–Y cuando los niños, comenzando a jugar como es debido, reciben la buena norma por medio de la música, aquélla, al contrario de lo que ocurre con los otros, los seguirá a todas partes y los hará medrar enderezando cuanto anteriormente estaba caído en la ciudad.

–Verdad es –dijo.

–Y ellos –dije– descubrirán también aquellas reglas que sus predecesores dejaron totalmente perdidas.

–¿Cuáles son?

–De este género: el silencio que los jóvenes han de guardar ante personas de más edad; cómo han de hacer que se sienten y levantarse ellos en su presencia; el respeto de los propios padres; y también el modo de cortarse el pelo, de vestir y calzar, el pergeño general del cuerpo y, en fin, todo cuanto hay de semejante a esto. ¿No te parece?

–Desde luego.

–Creo que sería tonto disponer por ley todas estas cosas: no se hace en ninguna parte y, aunque se hiciera, no se mantendrían ni por la palabra ni por la escritura.

–¿Cómo iban a mantenerse?

–Será, pues, probable, ¡oh, Adimanto! –dije yo–, que, partiendo de la educación en la dirección de la vida, todo lo que sigue sea como ella. ¿O no es cierto que lo semejante llama a lo semejante?

–¿Qué más cabe?

–Y al fin, creo que podríamos decirlo, saldrá de ello algo completo y vigoroso, sea bueno, sea malo.

–¿Cómo no? –dijo él.

–De modo –proseguí– que yo, por los motivos dichos, no trataría de legislar sobre estas cosas.

–Y con razón –dijo él.

–¿Y qué diremos, por los dioses –continué–, acerca de esos lances del mercado, de los convenios que en él hacen unos y otros entre sí y, si quieres, de los tratos con los artesanos, de las injurias y atropellos, de las citaciones en justicia y las elecciones de los jueces, de la necesidad de tales y cuales exacciones o imposiciones de tributos en plazas y puertos y, en general, de todos los usos placeros, urbanos y marítimos y cuantas cosas hay del mismo estilo? ¿Nos atreveremos a poner leyes sobre ellas?

–No vale la pena –contestó– de dar ordenanzas a hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley.

–Sí, amigo –dije–, si el cielo les da conservar las leyes de que antes hicimos mención.

–En otro caso –dijo– se pasarán la vida dando y rectificando normas y figurándose que van a alcanzar lo más perfecto.

–Quieres decir –respondí– que los tales van a vivir como los enfermos que no quieren, por su indocilidad, salir de un régimen dañino.

–Exactamente.

–Y de cierto que es graciosa su vida; pues no consiguen otra cosa que complicar y agravar sus enfermedades ni con el tratamiento ni con sus inacabables esperanzas de sanar por obra del medicamento que cada cual les recomienda.

–Eso es de cierto –dijo– lo que les pasa a tales enfermos.

–¿Y qué más? –continué yo–. ¿No es gracioso que tengan por su peor enemigo al que les dice la verdad, esto es, que, si no dejan sus borracheras, sus atracones, sus placeres amorosos y su ociosidad, ni las medicinas ni los cauterios ni las sajaduras ni tampoco los ensalmos ni los talismanes ni ninguna otra de tales cosas ha de servirles para nada?

–No es nada gracioso –dijo–, porque el enojarse con el que habla razonablemente no tiene gracia.

–A lo que parece –dije– no eres muy celebrador de semejantes hombres.

–No, por Zeus –dijo.

V. –Por consiguiente, cuando la ciudad entera, como ahora decíamos, hiciere otro tanto, tampoco lo celebrarás; ¿o es que no te parece que obran lo mismo que aquéllos todas las ciudades que, estando mal regidas, prescriben a los ciudadanos que no toquen a punto alguno de su propia constitución en la inteligencia de que ha de morir el que lo haga, mientras el que más blandamente adule a los que viven en semejante régimen y los obsequie con su sumisión y el conocimiento previo de sus deseos y se muestre hábil en satisfacerlos, ése resulta un varón excelente y discreto en los grandes asuntos y recibe honra de ellos?

–Me parece, en efecto –dijo–, que hacen lo mismo que aquellos otros; y no los celebro en modo alguno.

–¿Y qué diremos de los que se prestan con afán a curar a tales ciudades? ¿No admiras su valor y buena voluntad?

–Sí, los admiro –dijo–; exceptuando, sin embargo, a aquellos que andan engañados y se creen que son en realidad políticos, porque se ven celebrados por la multitud.

–¿Cómo se entiende? ¿No vas a dispensar –dije– a tales hombres? ¿Crees, acaso, posible que un sujeto que no sabe medir, cuando otros muchos iguales que él le dicen que tiene cuatro codos de estatura, deje de creerlo de sí mismo?

–No es posible –dijo.

–No te irrites con ellos, por lo tanto; y los tales hombres son de cierto los más graciosos del mundo. Se ponen a legislar sobre cuantos particulares antes enumerábamos, rectifican después y piensan siempre que van a encontrar algo nuevo en relación con los maleficios de los contratos y las cosas de que yo hace poco hablaba sin darse cuenta de que, en realidad, están cortando las cabezas de la hidra.

–Y por cierto –dijo– que no es otra su tarea.

–Por eso –proseguí–, yo no podía pensar que el verdadero legislador hubiera de tratar tal género de leyes y constituciones ni en la ciudad de buen régimen ni en la de malo: en ésta, porque resultan sin provecho ni eficacia, y en aquélla, porque en parte las descubre cualquiera y en parte vienen por sí mismas de los modos de vivir precedentes.

–¿Qué nos queda, pues, que hacer en materia de legislación? –preguntó.

Y yo contesté: –A nosotros nada de cierto; a Apolo, el dios de Delfos, los más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales.

–¿Y cuáles son ellos? –preguntó.

–Las erecciones de templos, los sacrificios y los demás cultos de los dioses, de los demones y de los héroes; a su vez, también, las sepulturas de los muertos y cuantas honras hay que tributar para tener aplacados a los del mundo de allá. Como nosotros no entendemos de estas cosas, al fundar la ciudad no obedeceremos a ningún otro, si es que tenemos seso, ni nos serviremos de otro guía que el propio de nuestros padres; y sin duda, este dios, guía patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo.

–Hablas acertadamente –observó– y así se ha de hacer.

VI. –Da, pues, ya por fundada a la ciudad, ¡oh, hijo de Aristón! –dije–, y lo que a continuación has de hacer es mirar bien en ella procurándote de

donde sea la luz necesaria; y llama en tu auxilio a tu hermano y también a Polemarco y a los demás, por si podemos ver en qué sitio está la justicia y en cuál la injusticia y en qué se diferencia la una de la otra y cuál de las dos debe alcanzar el que ha de ser feliz, lo vean o no los dioses y los hombres.

–Nada de eso –objetó Glaucón–, porque prometiste hacer tú mismo la investigación, alegando que no te era lícito dejar de dar favor a la justicia en la medida de tus fuerzas y por todos los medios.

–Verdad es lo que me recuerdas –repuse yo– y así se ha de hacer; pero es preciso que vosotros me ayudéis en la empresa.

–Así lo haremos –replicó.

–Pues por el procedimiento que sigue –dije– espero hallar lo que buscamos: pienso que nuestra ciudad, si está rectamente fundada, será completamente buena.

–Por fuerza –replicó.

–Claro es, pues, que será prudente, valerosa, moderada y justa.

–Claro.

–¿Por tanto, sean cualesquiera las que de estas cualidades encontremos en ella, el resto será lo que no hayamos encontrado?

–¿Qué otra cosa cabe?

–Pongo por caso: si en un asunto cualquiera de cuatro cosas buscamos una, nos daremos por satisfechos una vez que la hayamos reconocido, pero, si ya antes habíamos llegado a reconocer las otras tres, por este mismo hecho quedará patente la que nos falta; pues es manifiesto que no era otra la que restaba.

–Dices bien –observó.

–¿Y así, respecto a las cualidades enumeradas, pues que son también cuatro, se ha de hacer la investigación del mismo modo?

–Está claro.

–Y me parece que la primera que salta a la vista es la prudencia; y algo extraño se muestra en relación con ella.

–¿Qué es ello? –preguntó.

–Prudente en verdad me parece la ciudad de que hemos venido hablando; y esto por ser acertada en sus determinaciones. ¿No es así?

–Sí.

–Y esto mismo, el acierto, está claro que es un modo de ciencia, pues por ésta es por la que se acierta y no por la ignorancia.

–Está claro.

–Pero en la ciudad hay un gran número y variedad de ciencias.

–¿Cómo no?

–¿Y acaso se ha de llamar a la ciudad prudente y acertada por el saber de los constructores?

–Por ese saber no se la llamará así –dijo–, sino maestra en construcciones.

–Ni tampoco habrá que llamar prudente a la ciudad por la ciencia de hacer muebles, si delibera sobre la manera de que éstos resulten lo mejor posible.

–No por cierto.

–¿Y qué? ¿Acaso por el saber de los broncistas o por algún otro semejante a éstos?

–Por ninguno de ésos –contestó.

–Ni tampoco la llamaremos prudente por la producción de los frutos de la tierra, sino ciudad agrícola.

–Eso parece.

–¿Cómo, pues? –dije–. ¿Hay en la ciudad fundada hace un momento por nosotros algún saber en determinados ciudadanos con el cual no resuelve sobre este o el otro particular de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás ciudades?

–Sí, lo hay.

–¿Y cuál es –dije– y en quiénes se halla?

–Es la ciencia de la preservación –dijo– y se halla en aquellos jefes que ahora llamábamos perfectos guardianes.

–¿Y cómo llamaremos a la ciudad en virtud de esa ciencia?

–Acertada en sus determinaciones –repuso– y verdaderamente prudente.

–¿Y de quiénes piensas –pregunté– que habrá mayor número en nuestra ciudad, de broncistas o de estos verdaderos guardianes?

–Mucho mayor de broncistas –respondió.

–¿Y así también –dije– estos guardianes serán los que se hallen en menor número de todos aquellos que por su ciencia reciben una apelación determinada?

–En mucho menor número.

–Por lo tanto, la ciudad fundada conforme a naturaleza podrá ser toda entera prudente por la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna; y éste, según parece, es el linaje que por fuerza natural resulta más corto y al cual corresponde el participar de este saber, único que entre todos merece el nombre de prudencia.

–Verdad pura es lo que dices –observó.

–Hemos hallado, pues, y no sé cómo, esta primera de las cuatro cualidades y la parte de la ciudad donde se encuentra.

–A mí, por lo menos –dijo–, me parece que la hemos hallado satisfactoriamente.

VII. –Pues si pasamos al valor y a la parte de la ciudad en que reside y por la que toda ella ha de ser llamada valerosa, no me parece que la cosa sea muy difícil de percibir.

–¿Y cómo?

–¿Quién –dije yo– podría llamar a la ciudad cobarde o valiente mirando a otra cosa que no fuese la parte de ella que la defiende y se pone en campaña a su favor?

–Nadie podría darle esos nombres mirando a otra cosa –replicó.

–En efecto –agregué–, los demás que viven en ella, sean cobardes o valientes, no son dueños, creo yo, de hacer a aquélla de una manera u otra.

–No, en efecto.

–Y así, la ciudad es valerosa por causa de una clase de ella, porque en dicha parte posee una virtud tal como para mantener en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer en el sentido de que éstas son siempre las mismas y tales cuales el legislador las prescribió en la educación. ¿O no es esto lo que llamas valor?

–No he entendido del todo lo que has dicho –contestó–, repítelo de nuevo.

–Afirmo –dije– que el valor es una especie de conservación.

–¿Qué clase de conservación?

–La de la opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer. Y dije que era conservación en toda circunstancia porque la lleva adelante, sin desecharla jamás, el que se halla entre dolores y el que entre placeres y el que entre deseos y el que entre espantos. Y quiero representarte, si lo permites, a qué me parece que es ello semejante.

–Sí, quiero.

–Sabes –dije– que los tintoreros, cuando han de teñir lanas para que queden de color de púrpura, eligen primero, de entre tantos colores como hay, una sola clase, que es la de las blancas; después las preparan previamente, con prolijo esmero, cuidando de que adquieran el mayor brillo posible, y así las tiñen. Y lo que queda teñido por este procedimiento resulta indeleble en su tinte, y el lavado, sea con detersorios o sin ellos, no puede quitarle su brillo; y también sabes cómo resulta lo que no se tiñe así, bien porque se empleen lanas de otros colores o porque no se preparen estas mismas previamente.

–Sí –contestó–, queda desteñido y ridículo.

–Pues piensa –repliqué yo– que otro tanto hacemos nosotros en la medida de nuestras fuerzas cuando elegimos los soldados y los educamos en la música y en la gimnástica: no creas que preparamos con ello otra cosa sino el que, obedeciendo lo mejor posible a las leyes, reciban una especie de teñido, para que, en virtud de su índole y crianza obtenida, se haga indeleble su opinión acerca de las cosas que hay que temer y las que no; y que tal teñido no se lo puedan llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer, más terrible en ello que cualquier sosa o lejía, y el pesar, el miedo y la concupiscencia, más poderosos que cualquier otro detersorio. Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que han de ser temidas y de las que no es lo que yo llamo valor y considero como tal si tú no dices otra cosa.

–No por cierto –dijo–; y, en efecto, me parece que a esta misma recta opinión acerca de tales cosas que nace sin educación, o sea, a la animal y servil, ni la consideras enteramente legítima ni le das el nombre de valor, sino otro distinto.

–Verdad pura es lo que dices –observé.

–Admito, pues, que eso es el valor.

–Y admite –agregué– que es cualidad propia de la ciudad y acertarás con ello. Y en otra ocasión, si quieres, trataremos mejor acerca del asunto, porque ahora no es eso lo que estábamos investigando, sino la justicia; y ya es bastante, según creo, en cuanto a la búsqueda de aquello otro.

–Tienes razón –dijo.

VIII. –Dos, pues, son las cosas –dije– que nos quedan por observar en la ciudad: la templanza y aquella otra por la que hacemos toda nuestra investigación, la justicia.

–Exactamente.

–¿Y cómo podríamos hallarla justicia para no hablar todavía acerca de la templanza?

–Yo, por mi parte –dijo–, no lo sé, ni querría que se declarase lo primero la justicia, puesto que aún no hemos examinado la templanza; y, si quieres darme gusto, pon la atención en ésta antes que en aquélla.

–Quiero en verdad –repliqué– y no llevaría razón en negarme.

–Examínala, pues –dijo.

–La voy a examinar –contesté–. Y ya a primera vista, se parece más que todo lo anteriormente examinado a una especie de modo musical o armonía.

–¿Cómo?

–La templanza –repuse– es un orden y dominio de placeres y concupiscencia según el dicho de los que hablan, no sé en qué sentido, de ser dueños de sí mismos, y también hay otras expresiones que se muestran como rastros de aquélla cualidad. ¿No es así?

–Sin duda ninguna –contestó.

–Pero ¿eso de "ser dueño de sí mismos" no es ridículo? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y el que es esclavo, dueño; ya que en todos estos dichos se habla de una misma persona.

–¿Cómo no?

–Pero lo que me parece –dije– que significa esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que "aquel es dueño de sí mismo", lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante.

–Eso parece, en efecto –observó.

–Vuelve ahora la mirada –dije– a nuestra recién fundada ciudad y encontrarás dentro de ella una de estas dos cosas; y dirás que con razón se la proclama dueña de sí misma si es que se ha de llamar bien templado y dueño de sí mismo a todo aquello cuya parte mejor se sobrepone a lo peor.

–La miro, en efecto –respondió–, y veo que dices verdad.

–Y de cierto, los más y los más varios apetitos, concupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños y en las mujeres y en los domésticos y en la mayoría de los hombres que se llaman libres, aunque carezcan de valía.

–Bien de cierto.

–Y, en cambio, los afectos más sencillos y moderados, los que son conducidos por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación.

–Verdades –dijo.

–Y así ¿no ves que estas cosas existen también en la ciudad y que en ella los apetitos de los más y más ruines son vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos y más aptos?

–Lo veo –dijo.

IX. –Si hay, pues, una ciudad a la que debamos llamar dueña de sus concupiscencias y apetitos y dueña también ella de sí misma, esos títulos hay que darlos a la nuestra.

–Enteramente –dijo.

–¿Y conforme a todo ello no habrá que llamarla asimismo temperante?

–En alto grado –contestó.

–Y si en alguna otra ciudad se hallare una sola opinión, lo mismo en los gobernantes que en los gobernados, respecto a quiénes deben gobernar, sin duda se hallará también en ésta. ¿No te parece?

–Sin la menor duda –dijo.

–¿Y en cuál de las dos clases de ciudadanos dirás que reside la templanza cuando ocurre eso? ¿En los gobernantes o en los gobernados?

–En unos y otros, creo –repuso.

–¿Ves, pues –dije yo–, cuán acertadamente predecíamos hace un momento que la templanza se parece a una cierta armonía musical?

–¿Y por qué?

–Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo.

–Así me parece en un todo –repuso.

–Bien –dije yo–; tenemos vistas tres cosas de la ciudad según parece; pero ¿cuál será la cualidad restante por la que aquélla alcanza su virtud? Es claro que la justicia.

–Claro es.

–Así, pues, Glaucón, nosotros tenemos que rodear la mata, como unos cazadores, y aplicar la atención, no sea que se nos escape la justicia y, desapareciendo de nuestros ojos, no podamos verla más. Porque es manifiesto que está aquí; por tanto, mira y esfuérzate en observar por si la ves antes que yo y puedes enseñármela.

–¡Ojalá! –dijo él–, pero mejor te serviré si te sigo y alcanzo a ver lo que tú me muestres.

–Haz, pues, conmigo la invocación y sígueme –dije.

–Así haré –replicó–, pero atiende tú a darme guía.

–Y en verdad –dije yo– que estamos en un lugar difícil y sombrío, porque es oscuro y poco penetrable a la vista. Pero, con todo, habrá que ir.

–Vayamos, pues –exclamó.

Entonces yo, fijando la vista, dije: –¡Ay, ay, Glaucón! Parece que tenemos un rastro y creo que no se nos va a escapar la presa.

–¡Noticia feliz! –dijo él.

–En verdad –dije– que lo que me ha pasado es algo estúpido.

–¿Y qué es ello?

–A mi parecer, bendito amigo, hace tiempo que está la cosa rodando ante nuestros pies y no la veíamos incurriendo en el mayor de los ridículos. Como aquellos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a ello, sino que dirigíamos la vista a lo lejos y por eso quizá no lo veíamos.

–¿Qué quieres decir? –preguntó.

–Quiero decir –repliqué– que en mi opinión hace tiempo que estábamos hablando y oyendo hablar de nuestro asunto sin darnos cuenta de que en realidad de un modo u otro hablábamos de él.

–Largo es ese proemio –dijo– para quien está deseando escuchar.

X. –Oye, pues –le advertí–, por si digo algo que valga. Aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es a mi parecer la justicia. Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada.

–En efecto, eso decíamos.

–Y también de cierto oíamos decir a otros muchos y dejábamos nosotros sentado repetidamente que el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era la justicia.

–Así de cierto lo dejamos sentado.

–Esto, pues, amigo –dije–, parece que es en cierto modo la justicia: el hacer cada uno lo suyo. ¿Sabes de dónde lo infiero?

–No lo sé; dímelo tú –replicó.

–Me parece a mí –dije– que lo que faltaba en la ciudad después de todo eso que dejamos examinado —la templanza, el valor y la prudencia— es aquello otro que a todas tres da el vigor necesario a su nacimiento y que, después de nacidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Y dijimos que si encontrábamos aquellas tres, lo que faltaba era la justicia.

–Por fuerza –dijo.

–Y si hubiera necesidad –añadí– de decidir cuál de estas cualidades constituirá principalmente con su presencia la bondad de nuestra ciudad, sería difícil determinar si será la igualdad de opiniones de los gobernantes y de los gobernados o el mantenimiento en los soldados de la opinión legítima sobre lo que es realmente temible y lo que no o la inteligencia y la vigilancia existente en los gobernantes o si, en fin, lo que mayormente hace buena a la ciudad es que se asiente en el niño y en la mujer y en el esclavo y en el

hombre libre y en el artesano y en el gobernante y en el gobernado eso otro de que cada uno haga lo suyo y no se dedique a más.

–Cuestión difícil –dijo–. ¿Cómo no?

–Por ello, según parece, en lo que toca a la excelencia de la ciudad esa virtud de que cada uno haga en ella lo que le es propio resulta émula de la prudencia, de la templanza y del valor.

–Desde luego –dijo.

–Así, pues, ¿tendrás a la justicia como émula de aquéllas para la perfección de la ciudad?

–En un todo.

–Atiende ahora a esto otro y mira si opinas lo mismo: ¿será a los gobernantes a quienes atribuyas en la ciudad el juzgar los procesos?

–¿Cómo no?

–¿Y al juzgar han de tener otra mayor preocupación que la de que nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio?

–No, sino ésa.

–¿Pensando que es ello justo?

–Sí.

–Y así, la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia.

–Eso es.

–Mira, por tanto, si opinas lo mismo que yo: el que el carpintero haga el trabajo del zapatero o el zapatero el del carpintero o el que tome uno los instrumentos y prerrogativas del otro o uno solo trate de hacer lo de los dos trocando todo lo demás ¿te parece que podría dañar gravemente a la ciudad?

–No de cierto –dijo.

–Pero, por el contrario, pienso que, cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados, engreído por su riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquier cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad.

–En un todo.

–Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen.

–Plenamente.

–¿Y al mayor crimen contra la propia ciudad no habrás de calificarlo de injusticia?

–¿Qué duda cabe?

XI. –Eso es, pues, injusticia. Y a la inversa, diremos: la actuación en lo que les es propio de los linajes de los traficantes, auxiliares y guardianes, cuando

cada uno haga lo suyo en la ciudad, ¿no será justicia, al contrario de aquello otro, y no hará justa a la ciudad misma?

–Así me parece y no de otra manera –dijo él.

–No lo digamos todavía con voz muy recia –observé–; antes bien, si, trasladando la idea formada a cada uno de los hombres, reconocemos que allí es también justicia, concedámoslo sin más, porque ¿qué otra cosa cabe oponer? Pero, si no es así, volvamos a otro lado nuestra atención. Y ahora terminemos nuestro examen en el pensamiento de que, si tomando algo de mayor extensión entre los seres que poseen la justicia, nos esforzáramos por intuirla allí, sería luego más fácil observarla en un hombre solo. Y de cierto nos pareció que ese algo más extenso es la ciudad y así la fundamos con la mayor excelencia posible, bien persuadidos de que en la ciudad buena era donde precisamente podría hallarse la justicia. Traslademos, pues, al individuo lo que allí se nos mostró y, si hay conformidad, será ello bien; y, si en el individuo aparece como algo distinto, volveremos a la ciudad a hacer la prueba, y así, mirando al uno junto a la otra y poniéndolos en contacto y roce, quizá conseguiremos que brille la justicia como fuego de enjutos y, al hacerse visible, podremos afirmarla en nosotros mismos.

–Ese es buen camino –dijo– y así hay que hacerlo.

–Ahora bien –dije–; cuando se predica de una cosa que es lo mismo que otra, ya sea más grande o más pequeña, ¿se entiende que le es semejante o que le es desemejante en aquello en que tal cosa se predica?

–Semejante –contestó.

–De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella.

–Lo será –replicó.

–Por otra parte, la ciudad nos pareció ser justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada una lo propio suyo; y nos pareció temperada, valerosa y prudente por otras determinadas condiciones y dotes de estos mismos linajes.

–Verdad es –dijo.

–Por lo tanto, amigo mío, juzgaremos que el individuo que tenga en su propia alma estas mismas especies merecerá, con razón, los mismos calificativos que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las de aquélla.

–Es ineludible –dijo.

–Y henos aquí –dije–, ¡oh, varón admirable!, que hemos dado en un ligero problema acerca del alma, el de si tiene en sí misma esas tres especies o no.

–No me parece del todo fácil –replicó–; acaso, Sócrates, sea verdad aquello que suele decirse, de que lo bello es difícil.

–Tal se nos muestra –dije–. Y has de saber, Glaucón, que, a mi parecer, con métodos tales como los que ahora venimos empleando en nuestra discusión no vamos a alcanzar nunca lo que nos proponemos, pues el camino que a ello lleva es otro más largo y complicado; aunque éste quizá no desmerezca de nuestras pláticas e investigaciones anteriores.

–¿Hemos, pues, de conformarnos? –dijo–. A mí me basta, a lo menos por ahora.

–Pues bien –dije–, para mí será también suficiente en un todo.

–Entonces –dijo– sigue tu investigación sin desmayo.

–¿No nos será absolutamente necesario –proseguí– el reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad? A ésta, en efecto, no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos. Ridículo sería pensar que, en las ciudades a las que se acusa de índole arrebatada, como las de Tracia y de Escitia y casi todas las de la región norteña, este arrebato no les viene de los individuos; e igualmente el amor al saber que puede atribuirse principalmente a nuestra región y no menos la avaricia que suele achacarse a los fenicios o a los habitantes de Egipto.

–Bien seguro –dijo.

–Así es, pues, ello –dije yo– y no es difícil reconocerlo.

–No de cierto.

XII. –Lo que ya es más difícil es saber si lo hacemos todo por medio de una sola especie o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas. ¿Entendemos con un cierto elemento, nos encolerizamos con otro distinto de los existentes en nosotros y apetecemos con un tercero los placeres de la comida y de la generación y otros parejos o bien obramos con el alma entera en cada una de estas cosas cuando nos ponemos a ello? Esto es lo difícil de determinar de manera conveniente.

–Eso me parece a mí también –dijo.

–He aquí, pues, cómo hemos de decidir si esos elementos son los mismos o son diferentes.

–¿Cómo?

–Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios.

–Conforme.

–Atiende, pues, a lo que voy diciendo.

–Habla –dijo.

–¿Es acaso posible –dije– que una misma cosa se esté quieta y se mueva al mismo tiempo en una misma parte de sí misma?

–De ningún modo.

–Reconozcámoslo con más exactitud para no vacilar en lo que sigue: si de un hombre que está parado en un sitio, pero mueve las manos y la cabeza, dijera alguien que está quieto y se mueve al mismo tiempo, juzgaríamos que no se debe decir así, sino que una parte de él está quieta y otra se mueve; ¿no es eso?

–Eso es.

–Y si el que dijere tal cosa diera pábulo a sus facecias pretendiendo que las peonzas están en reposo y se mueven enteras cuando bailan con la púa fija en un punto o que pasa lo mismo con cualquier otro objeto que da vueltas sin salirse de un sitio, no se lo admitiríamos, porque no permanecen y se mueven en la misma parte de sí mismos. Diríamos que hay en ellos una línea recta y una circunferencia y que están quietos por su línea recta, puesto

que no se inclinan a ningún lado, pero que por su circunferencia se mueven en redondo; y que, cuando inclinan su línea recta a la derecha o a la izquierda o hacia adelante o hacia atrás al mismo tiempo que giran, entonces ocurre que no están quietos en ningún respecto.

–Y eso es lo exacto –dijo.

–Ninguno, pues, de semejantes dichos nos conmoverá ni nos persuadirá en lo más mínimo de que haya algo que pueda sufrir ni ser ni obrar dos cosas contrarias al mismo tiempo en la misma parte de sí mismo y en relación con el mismo objeto.

–A mí por lo menos no –aseveró.

–No obstante –dije–, para que no tengamos que alargarnos saliendo al encuentro de semejantes objeciones y sosteniendo que no son verdaderas, dejemos sentado que eso es así y pasemos adelante reconociendo que, si en algún modo se nos muestra de modo distinto que como queda dicho, todo lo que saquemos de acuerdo con ello quedará vano.

–Así hay que hacerlo –aseguró.

XIII. –¿Y acaso –proseguí– el asentir y el negar, el desear algo y el rehusarlo, el atraerlo y el rechazarlo y todas las cosas de este tenor las pondrás entre las que son contrarias unas a otras sin distinguir si son acciones y pasiones? Porque esto no hace al caso.

–Sí –dijo–; entre las contrarias las pongo.

–¿Y qué? –continué–. ¿El hambre y la sed y en general todos los apetitos y el querer y el desear, no referirás todas estas cosas a las especies que quedan mencionadas? ¿No dirás, por ejemplo, que el alma del que apetece algo tiende a aquello que apetece o que atrae a sí aquello que desea alcanzar o bien que, en cuanto quiere que se le entregue, se da asentimiento a sí misma, como si alguien le preguntara, en el afán de conseguirlo?

–Así lo creo.

–¿Y qué? ¿El no desear ni querer ni apetecer no lo pondrás, con el rechazar y el despedir de sí mismo, entre los contrarios de aquellos otros términos?

–¿Cómo no?

–Siendo todo ello así, ¿no admitiremos que hay una clase especial de apetitos y que los que más a la vista están son los que llamamos sed y hambre?

–Lo admitiremos –dijo.

–¿Y no es la una apetito de bebida y la otra de comida?

–Sí.

–¿Y acaso la sed, en cuanto es sed, podrá ser en el alma apetito de algo más que de eso que queda dicho, como, por ejemplo, la sed será sed de una bebida caliente o fría o de mucha o poca bebida o, en una palabra, de una determinada clase de bebida? ¿O más bien, cuando a la sed se agregue un cierto calor, traerá éste consigo que el apetito sea de bebida fría y, cuando se añada un cierto frío, hará que sea de bebida caliente? ¿Y asimismo, cuando por su intensidad sea grande la sed, resultará sed de mucha bebida, y cuando pequeña, de poca? ¿Y la sed en sí no será en manera alguna apetito de otra cosa sino de lo que le es natural, de la bebida en sí, como el hambre lo es de la comida?

–Así es –dijo–; cada apetito no es apetito más que de aquello que le conviene por naturaleza; y cuando le apetece de tal o cual calidad, ello depende de algo accidental que se le agrega.

–Que no haya, pues –añadí yo–, quien nos coja de sorpresa y nos perturbe diciendo que nadie apetece bebida, sino buena bebida, ni comida, sino buena comida. Porque todos, en efecto, apetecemos lo bueno; por tanto, si la sed es apetito, será apetito de algo bueno, sea bebida u otra cosa, e igualmente los demás apetitos.

–Pues acaso –dijo– piense decir cosa de peso el que tal habla.

–Comoquiera que sea –concluí–, todas aquellas cosas que por su índole tienen un objeto, en cuanto son de tal o cual modo se refieren, en mi opinión, a tal o cual clase de objeto; pero ellas por sí mismas, sólo a su objeto propio.

–No he entendido –dijo.

–¿No has entendido –pregunté– que lo que es mayor lo es porque es mayor que otra cosa?

–Bien seguro.

–¿Y esa otra cosa será algo más pequeño?

–Sí.

–Y lo que es mucho mayor será mayor que otra cosa mucho más pequeña. ¿No es así?

–Sí.

–¿Y lo que en un tiempo fue mayor, que lo que fue más pequeño; y lo que en lo futuro ha de ser mayor, que lo que ha de ser más pequeño?

–¿Cómo no? –replicó.

–¿Y no sucede lo mismo con lo más respecto de lo menos y con lo doble respecto de la mitad y con todas las cosas de este tenor y también con lo más pesado respecto de lo más ligero e igualmente con lo caliente respecto de lo frío y con todas las cosas semejantes a éstas?

–Enteramente.

–¿Y qué diremos de las ciencias? ¿No ocurre lo mismo? La ciencia en sí es ciencia del conocimiento en sí o de aquello, sea lo que quiera, a que deba asignarse ésta como a su objeto; una ciencia o tal o cual ciencia lo es de uno y determinado conocimiento. Pongo por ejemplo: ¿no es cierto que, una vez que se creó la ciencia de hacer edificios, quedó separada de las demás ciencias y recibió con ello el nombre de arquitectura?

–¿Cómo no?

–¿Y no fue así por ser una ciencia especial distinta de todas las otras?

–Sí.

–Así, pues, ¿no quedó calificada cuando se la entendió como ciencia de un objeto determinado? ¿Y no ocurre lo mismo con las otras artes y ciencias?

–Así es.

XIV. –Reconoce, pues –dije yo–, que eso era lo que yo quería decir antes, si es que lo has entendido verdaderamente ahora: que las cosas que se predican como propias de un objeto lo son por sí solas de este objeto solo; y de

tales o cuales objetos, tales determinadas cosas. Y no quiero decir con ello que como sean los objetos, así serán también ellas, de modo que la ciencia de la salud y la enfermedad sea igualmente sana o enferma, sino que, una vez que esta ciencia no tiene por objeto el de la ciencia en sí, sino otro determinado, y que éste es la enfermedad y la salud, ocurre que ella misma queda determinada como ciencia y eso hace que no sea llamada ya ciencia a secas, sino ciencia especial de algo que se ha agregado, y se la nombra medicina.

–Lo entiendo –dijo– y me parece que es así.

–¿Y la sed? –pregunté–. ¿No la pondrás por su naturaleza entre aquellas cosas que tienen un objeto? Porque la sed lo es sin duda de...

–Sí –dijo–; de bebida.

–Y así, según sea la sed de una u otra bebida será también ella de una u otra clase; pero la sed en sí no es de mucha ni poca ni buena ni mala bebida ni, en una palabra, de una bebida especial, sino que por su naturaleza lo es sólo de la bebida en sí.

–Conforme en todo.

–El alma del sediento, pues, en cuanto tiene sed no desea otra cosa que beber y a ello tiende y hacia ello se lanza.

–Evidente.

–Por lo tanto, si algo alguna vez la retiene en su sed tendrá que haber en ella alguna cosa distinta de aquella que siente la sed y la impulsa como a una bestia a que beba, porque, como decíamos, una misma cosa no puede hacer lo que es contrario en la misma parte de sí misma, en relación con el mismo objeto y al mismo tiempo.

–No de cierto.

–Como, por ejemplo, respecto del arquero no sería bien, creo yo, decir que sus manos rechazan y atraen el arco al mismo tiempo, sino que una lo rechaza y la otra lo atrae.

–Verdad todo –dijo.

–¿Y hemos de reconocer que algunos que tienen sed no quieren beber?

–De cierto –dijo–; muchos y en muchas ocasiones.

–¿Y qué –pregunté yo– podría decirse acerca de esto? ¿Que no hay en sus almas algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, esto último diferente y más poderoso que aquello?

–Así me parece –dijo.

–¿Y esto que los retiene de tales cosas no nace, cuando nace, del razonamiento, y aquellos otros impulsos que les mueven y arrastran no les vienen, por el contrario, de sus padecimientos y enfermedades?

–Tal se muestra.

–No sin razón, pues –dije–, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres.

–No; es natural –dijo– que los consideremos así.

–Dejemos, pues, definidas estas dos especies que se dan en el alma –seguí yo–. Y la cólera y aquello con que nos encolerizamos, ¿será una tercera especie o tendrá la misma naturaleza que alguna de esas dos?

–Quizá –dijo– la misma que la una de ellas, la concupiscible.

–Pues yo –repliqué– oí una vez una historia a la que me atengo como prueba, y es ésta: Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo por la parte exterior del muro del norte cuando advirtió unos cadáveres que estaban echados por tierra al lado del verdugo. Comenzó entonces a sentir deseos de verlos, pero al mismo tiempo le repugnaba y se retraía; y así estuvo luchando y cubriéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos y, corriendo hacia los muertos, dijo: "¡Ahí los tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo!".

–Yo también lo había oído –dijo.

–Pues esa historia –observé– muestra que la cólera combate a veces con los apetitos como cosa distinta de ellos.

–Lo muestra, en efecto –dijo.

XV. –¿Y no advertimos también en muchas otras ocasiones –dije–, cuando las concupiscencias tratan de hacer fuerza a alguno contra la razón, que él se insulta a sí mis-mo y se irrita contra aquello que le fuerza en su interior y que, como en una reyerta entre dos enemigos, la cólera se hace en el tal aliada de la razón? En cambio, no creo que puedas decir que hayas advertido jamás, ni en ti mismo ni en otro, que, cuando la razón determine que no se ha de hacer una cosa, la cólera se oponga a ello haciendo causa común con las concupiscencias.

–No, por Zeus –dijo.

–¿Y qué ocurre –pregunté– cuando alguno cree obrar injustamente? ¿No sucede que, cuanto más generosa sea su índole, menos puede irritarse aunque sufra hambre o frío u otra cualquier cosa de este género por obra de quien en su concepto le aplica la justicia y que, como digo, su cólera se resiste a levantarse contra éste?

–Verdad es –dijo.

–¿Y qué sucede, en cambio, cuando cree que padece injusticia? ¿No hierve esa cólera en él y se enoja y se alía con lo que se le muestra como justo y, aun pasando hambre y frío y todos los rigores de esta clase, los soporta hasta triunfar de ellos y no cesa en sus nobles resoluciones hasta que las lleva a término o perece o se aquieta, llamado atrás por su propia razón como un perro por el pastor?

–Exacta es esa comparación que has puesto –dijo–; y, en efecto, en nuestra ciudad pusimos a los auxiliares como perros a disposición de los gobernantes, que son los pastores de aquélla.

–Has entendido perfectamente –observé– lo que quise decir; ¿y observas ahora este otro asunto?

–¿Cuál es él?

–Que viene a revelársenos acerca de la cólera lo contrario de lo que decíamos hace un momento; entonces pensábamos que era algo concupiscible y ahora confesamos que, bien lejos de ello, en la lucha del alma hace armas a favor de la razón.

–Enteramente cierto –dijo.

–¿Y será algo distinto de esta última o un modo de ella de suerte que en el alma no resulten tres especies, sino dos sólo, la racional y la concupiscible? ¿O bien, así como en la ciudad eran tres los linajes que la mantenían, el traficante, el auxiliar y el deliberante, así habrá también un tercero en el alma, el irascible, auxiliar por naturaleza del racional cuando no se pervierta por una mala crianza?

–Por fuerza –dijo– tiene que ser ése el tercero.

–Sí –aseveré–, con tal de que se nos revele distinto del racional como ya se nos reveló distinto del concupiscible.

–Pues no es difícil percibirlo –dijo–. Cualquiera puede ver en los niños pequeños que, desde el punto en que nacen, están llenos de cólera; y, en cuanto a la razón, algunos me parece que no la alcanzan nunca y los más de ellos bastante tiempo después.

–Bien dices, por Zeus –observé–. También en las bestias puede verse que ocurre como tú dices; y a más de todo servirá de testimonio aquello de Homero que dejamos mencionado más arriba:

Pero a su alma increpó golpeándose el pecho y le dijo...

En este pasaje, Homero representó manifiestamente como cosas distintas a lo uno increpando a lo otro: aquello que discurre sobre el bien y el mal contra lo que sin discurrir se encoleriza.

–Enteramente cierto es lo que dices –afirmó.

XVI. –Así, pues –dije yo–, hemos llegado a puerto, aunque con trabajo, y reconocido en debida forma que en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número.

–Así es.

–¿Será, pues, forzoso que el individuo sea prudente de la misma manera y por la misma razón que lo es la ciudad?

–¿Cómo no?

–¿Y que del mismo modo y por el mismo motivo que es valeroso el individuo, lo sea la ciudad también, y que otro tanto ocurra en todo lo demás que en uno y otra hace referencia a la virtud?

–Por fuerza.

–Y así, Glaucón, pienso que reconoceremos también que el individuo será justo de la misma manera en que lo era la ciudad.

–Forzoso es también ello.

–Por otra parte, no nos hemos olvidado de que ésta era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella aquello que le era propio.

–No creo que lo hayamos olvidado –dijo.

–Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio.

–Bien de cierto –dijo–, hay que tenerlo presente.

–¿Y no es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la previsión que ejerce sobre el alma toda, así como a lo irascible el ser su súbdito y aliado?

–Enteramente.

–¿Y no será, como decíamos, la combinación de la música y la gimnástica la que pondrá a los dos en acuerdo, dando tensión a lo uno y nutriéndolo con buenas palabras y enseñanzas y haciendo con sus consejos que el otro remita y aplacándolo con la armonía y el ritmo?

–Bien seguro –dijo.

–Y estos dos, así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos.

–No hay duda –dijo.

–¿Y no serán también estos dos –dije yo– los que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo contra los enemigos de fuera, el uno tomando determinaciones, el otro luchando en seguimiento del que manda y ejecutando con su valor lo determinado por él?

–Así es.

–Y, según pienso, llamaremos a cada cual valeroso por razón de este segundo elemento, cuando, a través de dolores y placeres, lo irascible conserve el juicio de la razón sobre lo que es temible y sobre lo que no lo es.

–Exactamente –dijo.

–Y le llamaremos prudente por aquella su pequeña porción que mandaba en él y daba aquellos preceptos, ya que ella misma tiene entonces en sí la ciencia de lo conveniente para cada cual y para la comunidad entera con sus tres partes.

–Sin duda ninguna.

–¿Y qué más? ¿No lo llamaremos temperante por el amor y armonía de éstas cuando lo que gobierna y lo que es gobernado convienen en que lo racional debe mandar y no se sublevan contra ello?

–Eso y no otra cosa es la templanza –dijo–, lo mismo en la ciudad que en el particular.

–Y será asimismo justo por razón de aquello que tantas veces hemos expuesto.

–Forzosamente.

–¿Y qué? –dije–. ¿No habrá miedo de que se nos oscurezca en ello la justicia y nos parezca distinta de aquella que se nos reveló en la ciudad?

–No lo creo –replicó.

–Hay un medio –observé– de que nos afirmemos enteramente, si es que aún queda vacilación en nuestra alma: bastará con aducir ciertas normas corrientes.

–¿Cuáles son?

–Por ejemplo, si tuviéramos que ponernos de acuerdo acerca de la ciudad de que hablábamos y del varón que por naturaleza y crianza se asemeja a ella, ¿nos parecería que el tal, habiendo recibido un depósito de oro o plata, habría de sustraerlo? ¿Quién dirías que habría de pensar que lo había hecho él antes que los que no sean de su condición?

–Nadie –contestó.

–¿Y así, estará nuestro hombre bien lejos de cometer sacrilegios, robos o traiciones privadas o públicas contra los amigos o contra las ciudades?

–Bien lejos.

–Y no será infiel en modo alguno ni a sus juramentos ni a sus otros acuerdos.

–¿Cómo habría de serlo?

–Y los adulterios, el abandono de los padres y el menosprecio de los dioses serán propios de otro cualquiera, pero no de él.

–De otro cualquiera, en efecto –contestó.

–¿Y la causa de todo eso no es que cada una de las cosas que hay en él hace lo suyo propio tanto en lo que toca a gobernar como en lo que toca a obedecer?

–Esa y no otra es la causa.

–¿Tratarás, pues, de averiguar todavía si la justicia es cosa distinta de esta virtud que produce tales hombres y tales ciudades?

–No, por Zeus –dijo.

XVII. –Cumplido está, pues, enteramente nuestro ensueño: aquel presentimiento que referíamos de que, una vez que empezáramos a fundar nuestra ciudad, podríamos, con la ayuda de algún dios, encontrar un cierto principio e imagen de la justicia.

–Bien de cierto.

–Teníamos, efectivamente, Glaucón, una cierta semblanza de la justicia, que, por ello, nos ha sido de provecho: aquello de que quien por naturaleza es zapatero debe hacer zapatos y no otra cosa, y el que constructor, construcciones, y así los demás.

–Tal parece.

–Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otro que pueda haber entremedio; y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e ignorancia a la opinión que la rija.

–Verdad pura es, Sócrates, lo que dices –observó.

–Bien –repliqué–; creo que no se diría que mentíamos si afirmáramos que habíamos descubierto al hombre justo y a la ciudad justa y la justicia que en ellos hay.

–No, de cierto, por Zeus –dijo.

–¿Lo afirmaremos, pues?

–Lo afirmaremos.

XVIII. –Bien –dije–, después de esto creo que hemos de examinar la injusticia.

–Claro está.

–¿No será necesariamente una sedición de aquellos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser especie regidora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia, y, en suma, total perversidad.

–Eso precisamente –dijo.

–Así, pues –dije yo–, el hacer cosas injustas, el violar la justicia e igualmente el obrar conforme a ella ¿son cosas todas que ahora distinguimos ya con claridad si es que hemos distinguido la injusticia y la justicia?

–¿Cómo es ello?

–Porque en realidad –dije– en nada difieren de las cosas sanas ni de las enfermizas, ellas en el alma como éstas en el cuerpo.

–¿De qué modo? –preguntó.

–Las cosas sanas producen salud, creo yo; las enfermizas, enfermedad.

–Sí.

–¿Y el hacer cosas justas no produce justicia y el obrar injustamente injusticia?

–Por fuerza.

–Y el producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza.

–Así es.

–¿Y el producir justicia –dije– no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?

–Exactamente –replicó.

–Así, pues, según se ve, la virtud será una cierta salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma.

–Así es.

–¿Y no es cierto que las buenas prácticas llevan a la consecución de la virtud y las vergonzosas a la del vicio?

–Por fuerza.

XIX. –Ahora nos queda, según parece, investigar si conviene obrar justamente, portarse bien y ser justo, pase o no inadvertido el que tal haga, o cometer injusticia y ser injusto con tal de no pagar la pena y verse reducido a mejorar por el castigo.

–Pues a mí, ¡oh, Sócrates! –dijo–, me parece ridícula esa investigación si resulta que, creyendo, como creemos, que no se puede vivir una vez trastornada y destruida la naturaleza del cuerpo, aunque se tengan todos los alimentos y bebidas y toda clase de riquezas y poder, se va a poder vivir cuando se trastorna y pervierte la naturaleza de aquello por lo que vivimos, haciendo el hombre cuanto le venga en gana excepto lo que le puede llevar a escapar del vicio y a conseguir la justicia y la virtud. Esto suponiendo que una y otra se revelen tales como nosotros hemos referido.

–Ridículo de cierto –dije–, pero, de todos modos, puesto que hemos llegado a punto en que podemos ver con la máxima claridad que esto es así, no hemos de renunciar a ello por cansancio.

–No, en modo alguno, por Zeus –replicó–; no hay que renunciar.

–Atiende aquí, pues –dije–, para que veas cuántas son las especies que, a mi parecer, tienen el vicio: por lo menos las más dignas de consideración.

–Te sigo atentamente –repuso él–. Ve diciendo.

–Pues bien –dije–, ya que hemos subido a estas alturas de la discusión, se me muestra como desde una atalaya que hay una sola especie de virtud e innumerables de vicio; bien que de estas últimas son cuatro las más dignas de mencionarse.

–¿Cómo lo entiendes? –preguntó.

–Cuantos son los modos de gobierno con forma propia –dije–, tantos parece que son los modos del alma.

–¿Cuántos?

–Cinco –contesté–, los de gobierno; cinco, los del alma.

–Dime cuáles son –dijo.

–Afirmo –dije– que una manera de gobierno es aquella de que nosotros hemos discurrido, la cual puede recibir dos denominaciones; cuando un hombre solo se distingue entre los gobernantes, se llamará reino, y cuando son muchos, aristocracia.

–Verdad es –dijo.

–A esto lo declaro como una sola especie –observé–; porque, ya sean muchos, ya uno solo, nadie tocará a las leyes importantes de la ciudad si se atiene a la crianza y educación que hemos referido.

–No es creíble –contestó.

V

I. –Tal es, pues, la clase de ciudad y de constitución que yo califico de buena y recta y tal la clase de hombre; ahora bien, si éste es bueno, serán malos y viciosos los demás tipos de organización política o de disposición del carácter de las almas individuales, pudiendo esta su maldad revestir cuatro formas distintas.

–¿Cuáles son esas formas? –preguntó.

Y yo iba a enumerarlas una por una, según el orden en que me parecían nacer unas de otras, cuando Polemarco, que estaba sentado algo lejos de Adimanto, extendió el brazo, y cogiéndole de la parte superior del manto, por junto al hombro, lo atrajo a sí e, inclinado hacia él, le dijo al oído unas palabras de las que no pudimos entender más que lo siguiente: –¿Lo dejamos entonces o qué hacemos?

–De ningún modo –respondió Adimanto hablando ya en voz alta.

Entonces yo: –¿Qué es eso –pregunté– que no vais a dejar vosotros?

–A ti –contestó.

–Pero ¿por qué razón? –pregunté.

–Nos parece –contestó– que flaqueas e intentas sustraer y no tratar todo un aspecto y no el menos importante, de la cuestión: crees, por lo visto, que no advertimos cuán a la ligera lo has tocado, diciendo, en lo relativo a mujeres e hijos, que nadie ignora cómo las cosas de los amigos han de ser comunes.

–¿Y no estoy en lo cierto, Adimanto? –dije.

–Sí –respondió–. Pero esa certidumbre necesita también, como lo demás, de alguna aclaración que nos muestre en qué consiste tal comunidad. Pues ésta puede ser de muchas maneras. No pases por alto, pues, aquella a la cual tú te refieres; porque, en lo que a nosotros respecta, hace ya tiempo que venimos esperando y pensando que ibas a decir algo sobre cómo será la procreación de descendientes, la educación de éstos una vez nacidos y, en una palabra, esa comunidad de mujeres e hijos que dices. Consideramos, en efecto, que es grande, mejor dicho, capital la importancia de que en una sociedad vaya esto bien o mal. Por eso, viendo que pasas a otro tipo de constitución sin haber definido suficientemente este punto, hemos decidido, como acabas de oír, no dejarte mientras no hayas tratado todo esto del mismo modo que lo demás.

–Pues bien –dijo Glaucón–, consideradme también a mí como votante de ese acuerdo.

–No lo dudes –dijo Trasímaco–; ten entendido, Sócrates, que esta nuestra decisión es unánime.

II. –¡Qué acción la vuestra –exclamé– al echaros de ese modo sobre mí! ¡Qué discusión volvéis a promover, como en un principio, acerca de la ciudad! Yo estaba tan contento por haber salido ya de este punto y me alegraba de que lo hubieseis dejado pasar aceptando mis palabras de entonces; y ahora queréis volver a él sin saber qué enjambre de cuestiones levantáis con ello. Yo sí que lo preveía y por eso lo di de lado entonces, para que no nos diera tanto quehacer.

–¿Pues qué? –dijo Trasímaco–. ¿Crees que éstos han venido aquí a fundir oro o a escuchar una discusión?

–Sí –asentí–, una discusión mesurada.

–Pero para las personas sensatas –dijo Glaucón–, no hay, Sócrates, otra medida que limite la audición de tales debates sino la vida entera. No te preocupes, pues, por nosotros; y en cuanto a ti, en modo alguno desistas de decir lo que te parece sobre las preguntas que te hacemos: explica qué clase de comunidad se establecerá entre nuestros guardianes, por lo que toca a sus mujeres e hijos, y cómo se criará a éstos mientras sean aún

pequeños, en el período intermedio entre el nacimiento y el comienzo de la educación, durante el cual parece ser más penosa que nunca su crianza. Intenta, pues, mostrarnos de qué manera es preciso que ésta se desarrolle.

–No es tan fácil, bendito Glaucón –dije–, el exponerlo, pues ha de provocar muchas más dudas todavía que lo discutido antes. Porque o no se considerará tal vez realizable lo expuesto, o bien, aun admitiéndolo como perfectamente viable, se dudará de su bondad. Por lo cual me da cierto reparo tocar estas cosas, no sea, mi querido amigo, que parezca cuanto digo una aspiración quimérica.

–Nada temas –dijo–. Pues no son ignorantes, incrédulos ni malévolos quienes te van a escuchar.

Entonces pregunté yo: –¿Acaso hablas así, mi buen amigo, porque quieres animarme?

–Sí por cierto –asintió.

–Pues bien –repliqué–, consigues todo lo contrario. Porque, si tuviera yo fe en la certeza de lo que digo, estarían bien tus palabras de estímulo. Pues puede sentirse seguro y confiado quien habla, conociendo la verdad acerca de los temas más grandes y queridos, ante un auditorio amistoso e inteligente; ahora bien, quien diserta sobre algo acerca de lo cual duda e investiga todavía, ése se halla en posición peligrosa y resbaladiza, como lo es ahora la mía, no porque recele provocar vuestras risas —eso sería ciertamente pueril—, sino porque temo que, no acertando con la verdad, no sólo venga yo a dar en tierra, sino arrastre tras de mí a mis amigos y eso en las cuestiones en que más cuidadosamente hay que evitar un mal paso. Y suplico a Adrastea, ¡oh, Glaucón!, que me perdone por lo que voy a decir: considero menos grave matar involuntariamente a una persona que engañarla en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia de las instituciones. Si ha de exponerse uno a este peligro, es mejor hacerlo entre enemigos que entre amigos; de modo que no haces bien en animarme.

Entonces se echó a reír Glaucón y dijo: –Pues bien, Sócrates, si algún daño nos causan tus palabras, desde ahora te absolvemos, como en caso de homicidio, y te declaramos limpio de engaño con respecto a nosotros. Habla, pues, sin miedo.

–Realmente –dije–, el absuelto queda en casos tales limpio según la ley. Es natural, por tanto, que ocurra aquí lo mismo que allí.

–Buena razón –dijo– para que hables.

–Es necesario, pues –comencé–, que volvamos ahora atrás para decir lo que tal vez debíamos haber dicho antes, en su lugar correspondiente; aunque, después de todo, quizá no resulte tampoco improcedente que, una vez terminada por completo la representación masculina, comience, sobre todo ya que tanto insistes, la femenina.

III. Para hombres configurados por naturaleza y educación como hemos descrito no hay, creo yo, otras rectas normas de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el seguir por el camino en que los colocamos desde un principio. Ahora bien, en nuestra ficción emprendimos, según creo, el constituir a los hombres en algo así como guardianes de un rebaño.

–Sí.

–Pues bien, sigamos del mismo modo: démosles generación y crianza semejantes y examinemos si nos conviene o no.

–¿Cómo? –preguntó.

–Del modo siguiente. ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común o han de quedarse en casa, incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros, mientras los otros trabajaran y tienen todo el cuidado de los rebaños?

–Harán todo, en común –dijo–; sólo que tratamos a las unas como a más débiles y a los otros como a más fuertes.

–¿Y es posible –dije yo– emplear a un animal en las mismas tareas si no le das también la misma crianza y educación?

–No es posible.

–Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas.

–Sí.

–Ahora bien, a aquéllos les fueron asignadas la música y la gimnástica.

–Sí.

–Por consiguiente, también a las mujeres habrá que introducirlas en ambas artes, e igualmente en lo relativo a la guerra; y será preciso tratarlas de la misma manera.

–Así resulta de lo que dices –replicó.

–Pero quizá mucho de lo que ahora se expone –dije- parecería ridículo, por insólito, si llegara a hacerse como decimos.

–Efectivamente –dijo.

–¿Y qué es lo más risible que ves en ello? –pregunté yo–. ¿No será, evidentemente, el espectáculo de las mujeres ejercitándose desnudas en las palestras junto con los hombres, y no sólo las jóvenes, sino también hasta las ancianas, como esos viejos que, aunque estén arrugados y su aspecto no sea agradable, gustan de hacer ejercicio en los gimnasios?

–¡Sí, por Zeus! –exclamó–. Parecería ridículo, al menos en nuestros tiempos.

–Pues bien –dije–, una vez que nos hemos puesto a hablar, no debemos retroceder ante las chanzas de los graciosos por muchas y grandes cosas que digan de semejante innovación aplicada a la gimnástica, a la música y no menos al manejo de las armas y la monta de caballos.

–Tienes razón –dijo.

–Al contrario, ya que hemos comenzado a hablar, hay que marchar en derechura hacia lo más escarpado de nuestras normas, y rogar a ésos que, dejando su oficio, se pongan serios y recordarles que no hace mucho tiempo les parecía a los griegos vergonzoso y ridículo lo que ahora se lo parece a la mayoría de los bárbaros, el dejarse ver desnudos los hombres, y que, cuando comenzaron los cretenses a usar de los gimnasios y les siguieron los lacedemonios,los guasones de entonces tuvieron en todo esto materia para sus sátiras. ¿No crees?

–Sí por cierto.

–Pero cuando la experiencia, me imagino yo, les demostró que era mejor desnudarse que cubrir todas esas partes, entonces lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que la razón designaba como más conveniente; y esto

demostró que es necio quien considera risible otra cosa que el mal o quien se dedica a hacer reír contemplando otro cualquier espectáculo que no sea el de la estupidez y la maldad o el que, en cambio, propone a sus actividades serias otro objetivo distinto del bien.

–Absolutamente cierto –dijo.

IV. –¿No será, pues, esto lo primero que habremos de decidir con respecto a tales cosas, si son factibles o no, y no concederemos controversia a quien, en broma o en serio, quiera discutir si las hembras humanas son capaces por naturaleza de compartir todas las tareas del sexo masculino o ni una sola de ellas, o si pueden realizar unas sí y otras no, y a cuál de estas dos clases pertenecen las ocupaciones militares citadas? ¿Acaso no es éste el mejor comienzo, partiendo del cual es natural que lleguemos al más feliz término?

–Desde luego –dijo.

–¿Quieres, pues –pregunté–, que discutamos con nosotros mismos en nombre de esos otros para que la parte contraria no se halle sin defensores ante nuestro ataque?

–Nada hay que lo impida –dijo.

–Digamos, pues, en su nombre: "Sócrates y Glaucón, ninguna falta hace que vengan otros a contradeciros. Pues fuisteis vosotros mismos quienes, cuando empezabais a establecer la ciudad que habéis fundado, convinisteis en la necesidad de que cada cual ejerciera, como suyo propio, un solo oficio, el que su naturaleza le dictara".

–Lo reconocimos, creo yo; ¿cómo no?

–"¿Y puede negarse que la naturaleza de la mujer di-fiere enormemente de la del hombre?".

–¿Cómo negar que difiere?

–"¿No serán, pues, también distintas las labores, conformes a la naturaleza de cada sexo, que se debe prescribir a uno y otro?".

–¿Cómo no?

–"Entonces, ¿no erráis ahora y caéis en contradicción con vosotros mismos al afirmar, en contrario, la necesidad de que hombres y mujeres hagan lo mismo, y eso teniendo naturalezas sumamente dispares?". ¿Tienes algo que oponer a esto, mi inteligente amigo?

–Así, de momento –respondió –, no es muy fácil. Pero te suplicaré, te suplico ya mismo, que des también voz a nuestra argumentación cualquiera que ésta sea.

–He aquí, Glaucón –dije–, una dificultad que, con otras muchas semejantes, preveía yo hace tiempo; de ahí mi temor y el no atreverme a tocar las normas sobre la manera de adquirir y tener mujeres e hijos.

–No, ¡por Zeus! –dijo–, no parece cosa fácil.

–No lo es –dije–. Pero ocurre que una persona no se echa menos a nadar si ha caído en el centro del más grande piélago que si en una pequeña piscina.

–En efecto.

–Pues bien, también nosotros tenemos que nadar e intentar salir con bien de la discusión esperando que tal vez nos recoja un delfín o sobrevenga cualquier otra salvación milagrosa.

–Así parece –dijo.

–¡Ea, pues! –exclamé–. A ver si por alguna parte encontramos la salida. Convinimos, por lo visto, en que cada naturaleza debe dedicarse a un trabajo distinto y en que las de hombres y mujeres son diferentes, y, sin embargo, ahora decimos que estas naturalezas distintas han de tener las mismas ocupaciones. ¿Es eso lo que nos reprocháis?

–Exactamente.

–¡Cuán grande es, oh, Glaucón –dije–, el poder del arte de la contradicción!

–¿Por qué?

–Porque –seguí– me parecen ser muchos los que, aun contra su voluntad, van a dar en ella creyendo que lo que hacen no es contender, sino discutir; porque no son capaces de considerar las cuestiones estableciendo distinciones en ellas, sino que se atienen únicamente a las palabras en su búsqueda de argumentos contra lo expuesto, y así es pendencia, no discusión común la que entablan.

–En efecto –dijo–, a muchos les ocurre así. Pero ¿es ello aplicable a nosotros en este momento?

–Completamente –dije–. En efecto, nos vemos en peligro de caer inconscientemente en la contradicción.

–¿Cómo?

–Porque nos atenemos sólo a las palabras para sostener denodadamente y por vía de disputa que las naturalezas que no son las mismas no deben dedicarse a las mismas ocupaciones y no consideramos en modo alguno de qué clase era y a qué afectaba la diversidad o identidad de naturalezas que definíamos al atribuir ocupaciones diferentes a naturalezas diferentes y las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas.

–En efecto –dijo–, no lo tuvimos en cuenta.

–Pues bien –dije–, podemos, según parece, preguntarnos a nosotros mismos si los calvos y los peludos tienen la misma u opuesta naturaleza y, una vez que convengamos en que es opuesta, prohibir, si los calvos son zapateros, que lo sean los peludos, y si lo son los peludos, que lo sean los otros.

–Ridículo sería ciertamente –dijo.

–¿Y será acaso ridículo por otra razón –dije– sino porque entonces no considerábamos de manera absoluta la identidad y diversidad de naturalezas, sino que únicamente poníamos atención en aquella especie de diversidad y similitud que atañía a las ocupaciones en sí? Queríamos decir, por ejemplo, que un hombre y otro hombre de almas dotadas para la medicina tienen la misma naturaleza. ¿No crees?

–Sí por cierto.

–¿Y el médico y el carpintero tienen naturalezas distintas?

–En absoluto.

V. –Por consiguiente –dije–, del mismo modo, si los sexos de los hombres y de las mujeres se nos muestran sobresalientes en relación con su aptitud para algún arte u otra ocupación, reconoceremos que es necesario asignar a cada cual las suyas. Pero si aparece que solamente difieren en que las mujeres paren y los hombres engendran, en modo alguno admitiremos como

cosa demostrada que la mujer difiera del hombre en relación con aquello de que hablábamos; antes bien, seguiremos pensando que es necesario que nuestros guardianes y sus mujeres se dediquen a las mismas ocupaciones.

–Y con razón –dijo.

–Pues bien, ¿no rogaremos después al contradictor que nos enseñe en relación con cuál de las artes o menesteres propios de la organización cívica no son iguales, sino diferentes las naturalezas de mujeres y hombres?

–Justo es hacerlo.

–Pues bien, quizá respondería algún otro, como tú decías hace poco, que no es fácil dar respuesta satisfactoria de improviso, pero no es nada difícil hacerlo después de alguna reflexión.

–Sí, lo diría.

–¿Quieres, pues, que a quien de tal modo nos contradiga le invitemos a seguir nuestro razonamiento por si acaso le demostramos que no existe ninguna ocupación relacionada con la administración de la ciudad que sea peculiar de la mujer?

–Desde luego:

–"¡Ea, pues –le diremos–, responde! ¿No decías acaso que hay quien está bien dotado con respecto a algo y hay quien no lo está, en cuanto aquél aprende las cosas fácilmente y éste con dificultad? ¿Y que al uno le bastan unas ligeras enseñanzas para ser capaz de descubrir mucho más de lo que ha aprendido, mientras el otro no puede ni retener lo que aprendió en largos tiempos de estudio y ejercicio? ¿Y que en el primero las fuerzas corporales sirven eficazmente a la inteligencia, mientras en el segundo constituyen un obstáculo? ¿Son tal vez otro o éstos los caracteres por los cuales distinguías al que está bien dotado para cada labor y al que no?".

–Nadie –dijo– afirmará que sean otros.

–¿Y conoces algún oficio ejercido por seres humanos en el cual no aventaje en todos esos aspectos el sexo de los hombres al de las mujeres? ¿O vamos a extendernos hablando de la tejeduría y del cuidado de los pasteles y guisos, menesteres para los cuales parece valer algo el sexo femenino y en los que la derrota de éste sería cosa ridícula cual ninguna otra?

–Tienes razón –dijo–; el un sexo es ampliamente aventajado por el otro en todos o casi todos los aspectos. Cierto que hay muchas mujeres que superan a muchos hombres en muchas cosas; pero en general ocurre como tú dices.

–Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.

–Exactamente.

–¿Habremos, pues, de imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres?

–¿Cómo hemos de hacerlo?

–Pero diremos, creo yo, que existen mujeres dotadas para la medicina y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por naturaleza para la música.

–¿Cómo no?

–¿Y no las hay acaso aptas para la gimnástica y la guerra y otras no belicosas ni aficionadas a la gimnástica?

–Así lo creo.

–¿Y qué? ¿Amantes y enemigas de la sabiduría? ¿Y unas fogosas y otras carentes de fogosidad?

–También las hay.

–Por tanto, existen también la mujer apta para ser guardiana y la que no lo es. ¿O no son ésas las cualidades por las que elegimos a los varones guardianes?

–Ésas, efectivamente.

–Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la ciudad, sólo que la de aquélla es más débil y la de éste más fuerte.

–Así parece.

VI. –Precisa, pues, que sean mujeres de esa clase las elegidas para cohabitar con los hombres de la misma clase y compartir la guarda con ellos, ya que son capaces de hacerlo y su naturaleza es afín a la de ellos.

–Desde luego.

–¿Y no es preciso atribuir los mismos cometidos a las mismas naturalezas?

–Los mismos.

–Henos, pues, tras un rodeo, en nuestra posición primera: convenimos en que no es antinatural asignar la música y la gimnástica a las mujeres de los guardianes.

–Absolutamente cierto.

–Vemos, pues, que no legislábamos en forma irrealizable ni quimérica puesto que la ley que instituimos está de acuerdo con la naturaleza. Más bien es el sistema contrario, que hoy se practica, el que, según parece, resulta oponerse a ella.

–Así parece.

–Ahora bien, ¿no habíamos de examinar si lo que decíamos era factible y si era lo mejor?

–Sí.

–¿Estamos de acuerdo en que es factible?

–Sí.

–¿Y ahora nos falta dejar sentado que es lo mejor?

–Claro.

–Pues bien; en cuanto a la formación de mujeres guardianas, ¿no habrá una educación que forme a nuestros hombres y otra distinta para las mujeres, sobre todo puesto que es la misma la naturaleza sobre la que una y otra actúan?

–No serán distintas.

–Ahora bien, ¿cuál es tu opinión sobre lo siguiente?

–¿Sobre qué?

–Sobre tu creencia de que hay unos hombres mejores y otros peores. ¿O los consideras a todos iguales?

–En modo alguno.

–Pues bien, ¿crees que, en la ciudad que hemos fundado, hemos hecho mejores a los guardianes, que han recibido la educación antes descrita, o a los zapateros, educados en el arte zapateril?

–¡Qué ridiculez preguntas! –exclamó.

–Comprendo –respondí–. ¿Y qué? ¿No son éstos los mejores de todos los ciudadanos?

–Con mucho.

–¿Y qué? ¿No serán estas mujeres las mejores de entre las de su sexo?

–También lo serán con mucho –dijo.

–¿Y existe cosa más ventajosa para una ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible?

–No la hay.

–¿Y esto lo lograrán la música y la gimnástica actuando del modo que nosotros describimos?

–¿Cómo no?

–De modo que no sólo era viable la institución que establecimos, sino también la mejor para la ciudad.

–Así es.

–Deberán, pues, desnudarse las mujeres de los guardianes (porque, en vez de vestidos se cubrirán con su virtud) y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres a causa de la debilidad de su sexo. En cuanto al hombre que se ría de las mujeres desnudas que se ejercitan con los más nobles fines, ése "recoge verde el fruto" de la risa y no sabe, según parece, ni de qué se ríe ni lo que hace; pues con toda razón se dice y se dirá siempre que lo útil es hermoso y lo nocivo es feo.

–Ciertamente.

VII. –¿Podemos, pues, afirmar que ésta es, por así decirlo, la primera oleada que al hablar de la posición legal de las mujeres hemos sorteado, puesto que no sólo no hemos sido totalmente engullidos por ella cuando establecíamos que todos los empleos han de ser ejercidos en común por nuestros guardianes y guardianas, sino que la misma argumentación ha llegado en cierto modo a convenir consigo misma en que cuanto sostiene es tan hacedero como ventajoso?

–Efectivamente –dijo–, no era pequeña la ola de que has escapado.

–Pues no la tendrás por tan grande –dije– cuando veas la que viene tras ella.

–Habla, pues; véala yo –dijo.

–De éstas –comencé– y de las demás cosas antes dichas se sigue, en mi opinión, esta ley.

–¿Cuál?

–Esas mujeres serán todas comunes para todos esos hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre.

–Eso –dijo– provocará mucha más incredulidad todavía que lo otro en cuanto a su viabilidad y excelencia.

–No creo –repliqué– que se dude de su utilidad ni de que sería el mayor de los bienes la comunidad de mujeres e hijos siempre que ésta fuera posible; lo que sí dará lugar, creo yo, a muchísimas discusiones, es el problema de si es realizable o no.

–Más bien serán ambos problemas –dijo– los que provoquen con razón muchos reparos.

–He aquí, según dices –respondí–, una coalición de argumentos. ¡Y yo que esperaba escapar por lo menos del uno de ellos, si tú convenías en que ello era beneficioso, y así sólo me quedaba el de si resultaría hacedero o no!

–Pues no pasó inadvertida tu escapatoria –dijo–; tendrás que dar cuenta de los dos.

–Menester será –dije– sufrir mi castigo. Pero sólo te pido el siguiente favor: déjame que me obsequie con un festín como los que las personas de mente perezosa suelen ofrecerse a sí mismos cuando pasean solas. En efecto, esta clase de gentes no esperan a saber de qué manera se realizará tal o cual cosa de las que desean, sino que, dejando esa cuestión, para ahorrarse el trabajo de pensar en si ello será realizable o no, dan por sentado que tienen lo que desean y se divierten disponiendo lo demás y enumerando lo que harán cuando se realice, con lo cual hacen aún más indolente el alma que ya de por sí lo era. He aquí, pues, que también yo flojeo y deseo aplazar para más tarde la cuestión de cómo ello es factible; por ahora, dando por supuesto que lo es, examinaré, si me lo permites, el cómo lo regularán los gobernantes cuando se realice y mostraré que no habría cosa más beneficiosa para la ciudad y los guardianes que esta práctica. Eso es lo que ante todo intentaré investigar juntamente contigo; y luego lo otro, si consientes en ello.

–Sí que consiento –dijo–; ve, pues, investigando.

–Pues bien; creo yo –dije– que, si son los gobernantes dignos de ese nombre, e igualmente sus auxiliares, estarán dispuestos los unos a hacer lo que se les mande y los otros a ordenar obedeciendo también ellos a las leyes o bien siguiendo el espíritu de ellas en cuantos aspectos les confiemos.

–Es natural –dijo.

–Entonces, tú, su legislador –dije–, elegirás las mujeres del mismo modo que elegiste los varones y les entregarás aquellas cuya naturaleza se asemeje lo más posible a la de ellos. Y, como tendrán casas comunes y harán sus comidas en común, sin que nadie pueda poseer en particular nada semejante, y estarán juntos y se mezclarán unos con otros tanto en los gimnasios como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros. ¿O no crees en esa necesidad de que hablo?

–No será una necesidad geométrica –dijo–, pero sí erótica, de aquellas que tal vez sean más pungentes que las geométricas y más capaces de seducir y arrastrar "grandes multitudes".

VIII. –En efecto –dije–. Mas sigamos adelante, Glaucón; en una ciudad de gentes felices no sería decoroso, ni lo permitirían los gobernantes, que se unieran promiscuamente los unos con los otros o hicieran cualquier cosa semejante.

–No estaría bien –dijo.

–Es evidente, pues, que luego habremos de instituir matrimonios todo lo santos que podamos. Y serán más santos cuanto más beneficiosos.

–Muy cierto.

–Mas, ¿cómo producirán los mayores beneficios? Dime una cosa, Glaucón: veo que en tu casa hay perros cazadores y gran cantidad de aves de raza. ¿Acaso, por Zeus, no prestas atención a los apareamientos y crías de estos animales?

–¿Cómo? –preguntó.

–En primer lugar, ¿no hay entre ellos, aunque todos sean de buena raza, algunos que son o resultan mejores que los demás?

–Los hay.

–¿Y tú te procuras crías de todos indistintamente o te preocupas de que, en lo posible, nazcan de los mejores?

–De los mejores.

–¿Y qué? ¿De los más jóvenes o de los más viejos o de los que están en la flor de la edad?

–De los que están en la flor.

–Y, si no nacen en estas condiciones, ¿crees que degenerarán mucho las razas de tus aves y canes?

–Sí que lo creo –dijo.

–¿Y qué opinas –seguí– de los caballos y demás animales? ¿Ocurrirá algo distinto?

–Sería absurdo que ocurriera –dijo.

–¡Ay, querido amigo! –exclamé–. ¡Qué gran necesidad vamos a tener de excelsos gobernantes si también sucede lo mismo en la raza de los hombres!

–¡Pues claro que sucede! –dijo–. ¿Pero por qué?

–Porque serán muchas –dije– las drogas que por fuerza habrán de usar. Cuando el cuerpo no necesita de remedios, sino que se presta a someterse a un régimen, consideramos, creo yo, que puede bastar incluso un médico mediano. Pero, cuando hay que recurrir también a las drogas, sabemos que hace falta un médico de más empuje.

–Es verdad. ¿Pero a qué refieres eso?

–A lo siguiente –dije–: de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. Y decíamos, según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles.

–Muy razonable –dijo.

–Pues bien, en lo relativo al matrimonio y la generación parece que eso tan razonable resultará no poco importante.

–¿Por qué?

–De lo convenido se desprende –dije– la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible y los peores con las peores al contrario; y, si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia.

–Muy bien –dijo.

–Será, pues, preciso instituir fiestas en las cuales unamos a las novias y novios y hacer sacrificios, y que nuestros poetas compongan himnos adecuados a las bodas que se celebren. En cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes, que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible.

–Muy bien –dijo.

–Será, pues, necesario, creo yo, inventar un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento, aquellos seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes.

–En efecto –dijo.

IX. –Y a aquellos de los jóvenes que se distingan en la guerra o en otra cosa, habrá que darles, supongo, entre otras recompensas y premios, el de una mayor libertad para yacer con las mujeres; lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos.

–Bien.

–Y así, encargándose de los niños que vayan naciendo los organismos nombrados a este fin, que pueden componerse de hombres o de mujeres o de gentes de ambos sexos, pues también los cargos serán accesibles, digo yo, tanto a las mujeres como a los hombres...

–Sí.

–Pues bien, tomarán, creo yo, a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad, en cuanto a los de los seres inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado—, los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto.

–Si se quiere –dijo– que la raza de los guardianes se mantenga pura...

–¿Y no serán también ellos quienes se ocupen de la crianza; llevarán a la inclusa a aquellas madres que tengan los pechos henchidos, pero procurando por todos los medios que ninguna conozca a su hijo; proporcionarán otras mujeres que tengan leche, en el caso de que ellas no puedan hacerlo; se preocuparán de que las madres sólo amamanten durante un tiempo prudencial y, en cuanto a las noches en vela y demás fatigas, ésas las encomendarán a las nodrizas y ayas?

–¡Qué descansada maternidad –exclamó– tendrán, según tú, las mujeres de los guardianes!

–Así debe ser –dije–. Mas sigamos examinando lo que nos propusimos. Afirmamos la necesidad de que los hijos nazcan de padres que estén en la flor de la edad.

–Cierto.

–¿Estás, pues, de acuerdo en que el tiempo propio de dicha edad son unos veinte años en la mujer y unos treinta en el hombre?

–¿Qué años son ésos? –preguntó.

–Que la mujer –dije yo– dé hijos a la ciudad a partir de los veinte hasta los cuarenta años. Y en cuanto al hombre, una vez que haya pasado "de la máxima fogosidad en la carrera", que desde entonces engendre para la ciudad hasta los cincuenta y cinco años.

–En efecto –dijo–, ésa es la época de apogeo del cuerpo y de la mente en unos y otros.

–Así, pues, si alguno mayor de estas edades o menor de ellas se inmiscuye en las procreaciones públicas, consideraremos su falta como una impiedad y una iniquidad, pues el niño engendrado por el tal para la ciudad nacerá, si su concepción pasa inadvertida, no bajo los auspicios de los sacrificios y plegarias —con las que, en cada fiesta matrimonial, impetrarán las sacerdotisas y sacerdotes y la ciudad entera que de padres buenos vayan naciendo hijos cada vez mejores y de ciudadanos útiles otros cada vez más útiles—, sino en la clandestinidad y como obra de una monstruosa incontinencia.

–Tienes razón –dijo.

–Y la ley será la misma –dije– en el caso de que alguien de los que todavía procrean toque a alguna de las mujeres casaderas sin que los aparee un gobernante. Pues declararemos como bastardo, ilegítimo y sacrílego al hijo que dé a la ciudad.

–Muy justo –dijo.

–Ahora bien, cuando las hembras y varones hayan pasado de la edad de procrear habrá que dejarles, supongo yo, que cohabiten libremente con quien quieran, excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste; y ello sólo después de haberles advertido que pongan sumo cuidado en que no vea siquiera la luz ni un solo feto de los que puedan ser concebidos, y que, si no pueden impedir que alguno nazca, dispongan de él en la inteligencia de que un hijo así no recibirá crianza.

–Está muy bien lo que dices –respondió–. ¿Pero cómo se conocerán unos a otros los padres e hijos y los demás parientes de que ahora hablabas?

–De ningún modo –dije–, sino que cada uno llamará a todos los varones e hijas a todas las hembras de aquellos niños que hayan nacido en el décimo mes, o bien en el séptimo, a partir del día en que él se haya casado; y ellos le llamarán a él padre. E igualmente llamará nietos a los descendientes de estos niños, por los cuales serán a su vez llamados abuelos y abuelas; y los nacidos en la época en que sus padres y madres engendraban se llamarán mutuamente hermanos y hermanas. De modo que, como decía hace un momento, no se tocarán los unos a los otros; pero, en cuanto a los hermanos y hermanas, la ley permitirá que cohabiten si así lo determina el sorteo y lo ordena también la pitonisa.

–Muy bien –dijo.

X. –He aquí, ¡oh, Glaucón!, cómo será la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de tu ciudad. Pero que esta comunidad esté de acuerdo con el resto de la constitución y sea el mejor con mucho de los sistemas, eso es lo que ahora es preciso que la argumentación nos confirme. ¿O de qué otro modo haremos?

–Como dices, por Zeus –asintió.

–Pues bien, ¿no será el primer paso para un acuerdo el preguntarnos a nosotros mismos qué es lo que podemos citar como el mayor bien para la organización de una ciudad, el cual debe proponerse como objetivo el legislador al dictar sus leyes, y cuál es el mayor mal, y luego investigar si lo que acabamos de detallar se nos adapta a las huellas del bien y resulta en desacuerdo con las del mal?

–Nada mejor –dijo.

–¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?

–No lo tenemos.

–Ahora bien, lo que une, ¿no es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados?

–Desde luego –dijo.

–¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos, cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas ocurridas a la ciudad o a los que están en ella?

–¿Cómo no?

–¿Acaso no sucede algo así cuando los ciudadanos no pronuncian al unísono las palabras como "mío" y "no mío" y otras similares con respecto a lo ajeno?

–Absolutamente cierto.

–La ciudad en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras "mío" y "no mío", ¿ésa será la que tenga mejor gobierno?

–Con mucho.

–¿Y también la que se parezca lo más posible a un solo hombre? Cuando, por ejemplo, recibe un golpe un dedo de alguno de nosotros, toda la comunidad corporal que, mirando hacia el alma, se organiza en la unidad del elemento rector de ésta, toda ella siente y toda ella sufre a un tiempo y en su totalidad al sufrir una de sus partes; y así decimos que el hombre tiene dolor en un dedo. ¿Se puede decir lo mismo acerca de cualquier otra parte de las del hombre, de su dolor cuando sufre un miembro y su placer cuando deja de sufrir?

–Lo mismo –dijo–. Mas, volviendo a lo que preguntas, la ciudad mejor regida es la que vive del modo más parecido posible a un ser semejante.

–Supongo, pues, que, cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal ciudad reconocerá en gran manera como parte suya a aquel a quien le sucede y compartirá toda ella su alegría o su pena.

–Es forzoso –dijo–, al menos si está bien regida.

XI. –Hora es ya –dije– de que volvamos a nuestra ciudad y examinemos si las conclusiones de la discusión se aplican a ella más que a ninguna o si hay alguna otra a que se apliquen mejor.

–Así hay que hacerlo –dijo.

–¿Pues qué? ¿Existen también gobernantes y pueblo en las demás ciudades como los hay en ésta?

–Existen.

–Y el nombre de conciudadanos ¿se lo darán todos ellos los unos a los otros?

–¿Cómo no?

–Pero, además de llamarlos conciudadanos, ¿cómo llama el pueblo de las demás a los gobernantes?

–En la mayor parte de ellas, señores, y en las regidas democráticamente se les da ese mismo nombre, el de gobernantes.

–¿Y el pueblo de nuestra ciudad? Además de llamarles conciudadanos, ¿qué dirá que son los gobernantes?

–Salvadores y protectores –dijo.

–¿Y cómo llamarán ellos a los del pueblo?

–Pagadores de salario y sustentadores.

–¿Cómo llaman a los del pueblo los gobernantes de otras?

–Siervos –dijo.

–¿Y unos gobernantes a otros?

–Colegas de gobierno –dijo.

–¿Y los nuestros?

–Compañeros de guarda.

–¿Puedes decirme, acerca de los gobernantes de otras ciudades, si hay quien pueda hablar de tal de sus colegas como de un amigo y de tal otro como de un extraño?

–Los hay, y muchos.

–¿Y así al amigo le considera y cita como a alguien que es suyo y al extraño como a quien no lo es?

–Sí.

–¿Y tus guardianes? ¿Habrá entre ellos quien pueda considerar o hablar de alguno de sus compañeros de guarda como de un extraño?

–De ninguna manera –dijo–. Porque, cualquiera que sea aquél con quien se encuentre, habrá de considerar que se encuentra con su hermano o hermana o con su padre o madre o con su hijo o hija o bien con los descendientes o ascendientes de éstos.

–Muy bien hablas –dije–; pero dime ahora también esto otro; ¿te limitarás, acaso, a prescribirles el uso de los nombres de parentesco o bien les impondrás que actúen en todo de acuerdo con ellos, cumpliendo, con relación a sus padres, cuanto ordena la ley acerca del respeto y cuidado a ellos debido y de la necesidad de que uno sea esclavo de sus progenitores sin que en otro caso les espere ningún beneficio por parte de dioses ni hombres,

porque no sería piadoso ni justo su comportamiento si obraran de manera distinta a lo ordenado? ¿Serán tales o distintas las máximas que todos los ciudadanos deben hacer que resuenen constantemente y desde muy pronto en los oídos de los niños, máximas relativas al trato con aquellos que les sean presentados como padres u otros parientes?

–Tales –dijo–. Sería, en efecto, ridículo que se limitaran a pronunciar de boca los nombres de parentesco sin comportarse de acuerdo con ellos.

–Esta será, pues, la ciudad en que más al unísono se repita, ante las venturas o desdichas de uno solo, aquella frase de que hace poco hablábamos, la de "mis cosas van bien" o "mis cosas van mal".

–Gran verdad –dijo.

–¿Y a este modo de pensar y de hablar no dijimos que le seguía la comunidad de goces y penas?

–Con razón lo dijimos.

–¿Y no participarían nuestros ciudadanos, más que los de ninguna otra parte, de algo común a lo que llamará cada cual "lo mío"? Y al participar así de ello; ¿no tendrán una máxima comunidad de penas y alegrías?

–Muy cierto.

–¿Y no será la causa de ello, además de nuestra restante organización, la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes?

–Desde luego que sí –dijo.

XII. –Por otra parte, hemos reconocido que éste es el supremo bien de la ciudad al comparar a ésta, cuando está bien constituida, con un cuerpo que participa del placer y del dolor de uno de sus miembros.

–Y con razón lo reconocimos –dijo.

–Así, pues, la comunidad de hijos y de mujeres en los auxiliares se nos aparece como motivo del mayor bien en la ciudad.

–Bien de cierto –dijo.

–Y también quedamos conformes en los otros asertos que precedieron a éstos: decíamos, en efecto, que tales hombres no debían tener casa ni tierra ni posesión alguna propia, sino que, tomando de los demás su sustento como pago de su vigilancia, tienen que hacer sus gastos en común si han de ser verdaderos guardianes.

–Es razonable –observó.

–Por tanto, como voy diciendo, lo antes prescrito y lo enunciado ahora, ¿no los perfeccionará más todavía como verdaderos guardianes, y no tendrá por efecto que no desgarren la ciudad, como lo harían llamando "mío" no a la misma cosa, sino cada cual a una distinta, arramblando el uno para su casa y el otro para la suya, que no es la misma, con lo que pueda conseguir sin contar con los demás, dando nombres de mujeres e hijos cada uno a personas diferentes y procurándose en su independencia placeres y dolores propios, sino que, con un mismo pensar sobre los asuntos domésticos, dirigidos todos a un mismo fin, tendrán, hasta donde sea posible, los mismos placeres y dolores?

–Enteramente –dijo.

–¿Y qué más? ¿No podrían darse por desaparecidos entre ellos los procesos y acusaciones mutuas, por no poseer cosa alguna propia, sino el cuerpo, y

ser todo lo demás común, de donde resulta que no ha de haber entre ellos ninguna de aquellas reyertas que los hombres tienen por la posesión de las riquezas, por los hijos o por los allegados?

–Por fuerza –dijo– han de estar libres de ellas.

–Y, asimismo, tampoco habrá razón para que existan entre ellos procesos por violencias ni ultrajes; porque, si hemos de imponerles la obligación de guardar su cuerpo, tenemos que afirmar que será bueno y justo que se defiendan de los de su misma edad.

–Exactamente –dijo.

–Y también –añadí– es razonable esta regla: si alguien se encoleriza con otro, una vez que satisfaga en él su cólera no tendrá que promover mayores disensiones.

–Bien seguro.

–Y se ordenará que el más anciano mande y corrija a todos los más jóvenes.

–Es claro.

–Y, como es natural, el más joven, a menos que los gobernantes se lo manden, no intentará golpear al más anciano ni infligirle ninguna otra violencia, ni creo que lo ultrajará tampoco en modo alguno, pues hay dos guardianes bastantes a detenerle, el temor y el respeto: el respeto, que les impedirá tocarlos, como si fueran sus progenitores, y el miedo de que los demás les socorran en su aflicción, los unos como hijos, los otros como hermanos, los otros como padres.

–Así ocurre, en efecto –dijo.

–¿De ese modo, estos hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes?

–Paz grande, de cierto.

–Suprimidas, pues, las reyertas recíprocas, no habrá miedo de que el resto de la ciudad se aparte sediciosamente de ellos o se divida contra sí misma.

–No, de ningún modo.

–Y, por estar fuera de lugar, dejo de decir aquellos males menudos de que se verían libres, pues no tendrán en su pobreza que adular a los ricos; no sentirán los apuros y pesadumbres que suelen traer la educación de los hijos y la necesidad de conseguir dinero para el indispensable sustento de los domésticos, ya pidiendo prestado, ya negando la deuda, ya buscando de donde sea recursos para entregarlos a mujeres o siervos y confiarles la administración; y, en fin, todas las cosas amigo, que hay que pasar en ello y que son manifiestas, lamentables e indignas de ser referidas.

XIII. –Claro es eso hasta para un ciego –dijo.

–De todo ello se verán libres y llevarán una vida más dichosa que la misma felicísima que llevan los vencedores de Olimpia.

–¿Cómo?

–Porque aquéllos tienen una parte de felicidad menor de la que a éstos se alcanza: la victoria de éstos es más hermosa y el sustento que les da el pueblo, más completo. Su victoria es la salvación del pueblo entero y obtienen por corona, tanto ellos como sus hijos, todo el sustento que su vida necesita: reciben en vida galardones de su propia patria y al morir se les da condigna sepultura.

–Todo eso es bien hermoso –dijo.

–¿Y no recuerdas –pregunté– que en nuestra anterior discusión nos salió no sé quién con la objeción de que no hacíamos felices a los guardianes, puesto que, siéndoles posible tener todos los bienes de los ciudadanos, no tenían nada? ¿Y que contestamos entonces que, si se presentaba la ocasión, examinaríamos el asunto, pero de momento nos contentábamos con hacer a los guardianes verdaderos guardianes y a la ciudad lo más feliz posible sin tratar de hacer dichoso a un linaje determinado de ella con la vista puesta exclusivamente en él?

–Me acuerdo –dijo.

–¿Y qué? Puesto que la vida de esos auxiliares se nos muestra mucho más hermosa y mejor que la de los vencedores olímpicos, ¿habrá riesgo de que se nos aparezca al nivel de la de los zapateros u otros artesanos o de la de los labriegos?

–No me parece –replicó.

–Y además debo repetir aquí lo que allá dije, que, si tratase el guardián de conseguir su felicidad de modo que dejara de ser guardián y no le bastase esta vida moderada, segura y mejor que ninguna otra, según nosotros creemos, sino, viniéndole a las mientes una opinión insensata y pueril acerca de la felicidad, se lanzase a adueñarse, en virtud de su poder, de cuanto hay en la ciudad, vendría a conocer la real sabiduría de Hesíodo cuando dijo que la mitad es en ciertos casos más que el todo.

–De seguir mi consejo –dijo– permanecería en aquella primera manera de vivir.

–¿Convienes, pues –dije–, en la comunidad que, según decíamos, han de tener las mujeres con los hombres en lo relativo a la educación de los hijos y a la custodia de los otros ciudadanos y concedes que aquéllas, ya permaneciendo en la ciudad, ya yendo a la guerra, deben participar de su vigilancia y cazar con ellos, como lo hacen los perros; han de tener completa comunidad en todo hasta donde sea posible y, obrando así, acertarán y no transgredirán la norma natural de la hembra en relación con el varón por la que ha de ser todo común entre uno y otra?

–Convengo en ello –dijo.

XIV. –Así, pues –dije–, ¿lo que nos queda por examinar no es si esta comunidad es posible en los hombres, como en los otros animales, y hasta dónde lo sea?

–Te has adelantado a decir lo mismo de que iba yo a hablarte –dijo.

–En lo que toca a la guerra –observé– creo que está claro el modo en que han de hacerla.

–¿Cómo? –preguntó.

–Han de combatir en común y han de llevar asimismo a la guerra a todos los hijos que tengan crecidos, para que, como los de los demás artesanos, vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen a la madurez; además de ver, han de servir y ayudar en todas las cosas de la guerra obedeciendo a sus padres y a sus madres. ¿No te das cuenta, en lo que toca a los oficios, de cómo los hijos de los alfareros están observando y ayudando durante largo tiempo antes de dedicarse a la alfarería?

–Bien de cierto.

–¿Y han de poner más empeño estos alfareros en educar a sus hijos que los guardianes a los suyos con la práctica y observación de lo que a su arte conviene?

–Sería ridículo –dijo.

–Por lo demás, todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a quienes engendró.

–Desde luego; pero no es pequeño, ¡oh, Sócrates!, el peligro de que los que caigan, como suele suceder en la guerra, además de llevar a sí mismos y a sus hijos a la muerte, dejen a su ciudad en la imposibilidad de reponerse.

–Verdad dices –repuse–; pero ¿juzgas, en primer lugar, que se ha de proveer a no correr nunca peligro alguno?

–De ningún modo.

–¿Y qué? Si alguna vez se ha de correr peligro, ¿no será cuando con el éxito se salga mejorado?

–Claro está.

–¿Y te parece que es ventaja pequeña y desproporcionada al peligro el que vean las cosas de la guerra los niños que al llegar a hombres han de ser guerreros?

–No; antes bien, va mucho en ello conforme a lo que dices.

–Se ha de procurar, pues, hacer a los niños testigos de la guerra, pero también tratar de que tengan seguridad en ella y con esto todo irá bien ¿no es así?

–Sí.

–¿Y no han de ser sus padres –dije– expertos en cuanto cabe humanamente y conocedores de las campañas que ofrecen riesgo y las que no?

–Es natural –dijo.

–Y así los llevarán a estas últimas y los apartarán de las primeras.

–Exacto.

–Y colocarán al frente de ellos como jefes –dije– no a gentes ineptas, sino a capitanes aptos por su experiencia y edad y propios para la dirección de los niños.

–Así procede.

–Pero se dirá que también ocurren muchas cosas contra lo que se ha previsto.

–Bien seguro.

–Por ello, amigo, hay que dar alas a los niños desde su primera infancia a fin de que, cuando sea preciso, se retiren en vuelo.

–¿Cómo lo entiendes? –preguntó.

–Han de cabalgar desde su primera edad –dije– y, una vez enseñados, han de ser conducidos a caballo a presenciar la guerra no ya en corceles fogosos y guerreros, sino en los más rápidos y dóciles que se puedan hallar. Esta es la mejor y más segura manera de que observen el trabajo que les atañe; y, si hace falta, se pondrán a salvo siguiendo a sus jefes de mayor edad.

–Entiendo –dijo– que tienes razón.

–¿Y qué se ha de decir –pregunté– de lo atañente a la guerra misma? ¿Cómo crees que se han de conducir los soldados entre sí y con sus enemigos? ¿Te parece bien mi opinión o no?

–Dime –replicó– cuál es ella.

–Aquel de entre ellos –dije– que abandone las filas o tire el escudo o haga cualquier otra cosa semejante, ¿no ha de ser convertido por su cobardía en artesano o labrador?

–Sin duda ninguna.

–Y el que caiga prisionero con vida en poder de los enemigos, ¿no ha de ser dejado como galardón a los que le han cogido para que hagan lo que quieran de su presa?

–Enteramente.

–Y aquel que se señale e ilustre por su valor, ¿te parece que primeramente debe ser coronado en la misma campaña por cada uno de los jóvenes y niños, sus camaradas de guerra? ¿O no?

–Sí, me parece.

–¿Y qué más? ¿Ser saludado por ellos?

–También.

–Pues esto otro que voy a decir –seguí– me parece que no vas a aprobarlo.

–¿Qué es ello?

–Que bese a cada uno de sus compañeros y sea a su vez besado por ellos.

–Lo apruebo más que ninguna otra cosa –dijo–. Y quiero agregar a la prescripción que, mientras estén en esa campaña, ninguno a quien él quiera besar pueda rehusarlo, a fin de que, si por caso está enamorado de alguien, sea hombre o mujer, sienta más ardor en llevarse el galardón del valor.

–Perfectamente –observé–; y ya hemos dicho que el valiente tendrá a su disposición mayor número de bodas que los otros y se le elegirá con más frecuencia que a los demás para ellas a fin de que alcance la más numerosa descendencia.

–Así lo dijimos, en efecto –repuso.

XV. –También en opinión de Homero es justo tributara estos jóvenes valerosos otra clase de honores; pues cuenta cómo a Ayante, que se había señalado en la guerra, "le honraron con un lomo enorme" en consideración a ser este premio a propósito para un guerrero joven y esforzado, que con él, además de recibir honra, aumentaba su robustez.

–Exacto –dijo.

–Seguiremos, pues, en esto a Homero –dije–; y así, en los sacrificios y en todas las ocasiones semejantes honraremos a los valientes, a medida que muestren ser tales, con himnos y estas otras cosas que ahora decimos y además "con asientos de honor y con carnes y copas repletas", a fin de honrar y robustecer al mismo tiempo a las personas de pro sean hombres o mujeres.

–Muy bien dicho –asintió.

–Bien; y a aquel que perezca gloriosamente entre los que mueren en la guerra, ¿no le declararemos primeramente del linaje de oro?

–Por encima de todo.

–¿Y no creeremos a Hesíodo en aquello de que cuando mueren los de este linaje

se hacen demones terrestres, benéficos, santos
que a los hombres de voces bien articuladas custodien?

–Lo creeremos de cierto.

–¿Preguntaremos, pues, a la divinidad cómo se ha de enterrar y con qué distinción a estos hombres demónicos y divinos; y, como ella nos diga, así los enterraremos?

–¿Qué otra cosa cabe?

–¿Y en todo el tiempo posterior veneraremos y reverenciaremos sus sepulcros como tumbas de tales demones? ¿Y las mismas cosas dispondremos para cuantos en vida hubieran sido tenidos por señaladamente valerosos y hubiesen muerto de vejez o de otro modo cualquiera?

–Es justo –afirmó.

–¿Y qué más? Con respecto a los enemigos, ¿cómo se comportarán nuestros soldados?

–¿En qué cosa?

–Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos o más bien deben imponerse en lo posible aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros?

–En absoluto –dijo–; importa mucho que la respeten.

–¿Y, por tanto, que no adquiramos nosotros ningún esclavo griego y que en el mismo sentido aconsejemos a los otros helenos?

–En un todo –repuso–; de ese modo se volverán más bien contra los bárbaros y dejarán en paz a los propios.

–¿Y qué más? ¿Es decoroso –dije yo– despojar, después de la victoria, a los muertos de otra cosa que no sean sus armas? ¿No sirve ello de ocasión a los cobardes para no marchar contra el enemigo, como si al quedar agachados sobre un cadáver estuvieran haciendo algo indispensable, y no han perecido muchos ejércitos con motivo de semejante depredación?

–Bien cierto.

–¿No ha de parecer villano y sórdido el despojo de un cadáver y propio asimismo de un ánimo enteco y mujeril el considerar como enemigo el cuerpo de un muerto cuando ya ha volado de él la enemistad y sólo ha quedado el instrumento con que luchaba? ¿Crees, acaso, que éstos hacen otra cosa que lo que los perros que se enfurecen contra las piedras que les lanzan sin tocar al que las arroja?

–Ni más ni menos –dijo.

–¿Hay, pues, que acabar con la depredación de los muertos y con la oposición a que se les entierre?

–Hay que acabar, por Zeus –contestó.

XVI. –Ni tampoco, creo yo, hemos de llevar a los templos las armas para erigirlas allí, y mucho menos las de los griegos, si es que nos importa algo

la benevolencia para con el resto de Grecia; más bien temeremos que el llevar allá tales despojos de nuestros allegados sea contaminar el templo, si ya no es que el dios dice otra cosa.

–Exacto –dijo.

–¿Y qué diremos de la devastación de la tierra helénica y del incendio de sus casas? ¿Qué harán tus soldados en relación con sus enemigos?

–Oiría con gusto –dijo– tu opinión sobre ello.

–A mí me parece –dije– que no deben hacer ninguna de aquellas dos cosas, sino sólo quitarles y tomar para sí la cosecha del año. ¿Quieres que te diga la razón de ello?

–Bien de cierto.

–Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra.

–No hay nada descaminado en lo que dices –respondió.

–Mira también si es acertado esto otro que voy a decir: afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro.

–Bien dicho –observó.

–Sostendremos, pues, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra; pero, cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello la Grecia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada sedición.

–Convengo contigo –dijo–; mi opinión es igual a la tuya.

–Considera ahora –dije–, en la sedición tal como la hemos reconocido en común, cuando ocurre lo dicho y la ciudad se divide y los unos talan los campos y queman las casas de los otros, cuán dañina aparece esta sedición y cuán poco amantes de su ciudad ambos bandos —pues de otra manera no se lanzarían a desgarrar así a su madre y criadora—, mientras que debía ser bastante para los vencedores el privar de sus frutos a los vencidos en la idea de que se han de reconciliar y no han de guerrear eternamente.

–Esa manera de pensar –dijo– es mucho mas propia de hombres civilizados que la otra.

–¿Y qué? –dije–. La ciudad que tú has de fundar, ¿no será una ciudad griega?

–Tiene que serlo –dijo.

–¿Sus ciudadanos no serán buenos y civilizados?

–Bien de cierto.

–¿Y amantes de Grecia? ¿No tendrán a ésta por cosa propia y no participarán en los mismos ritos religiosos que los otros griegos?

–Bien seguro, igualmente.

–Y así ¿no considerarán como sedición su discordia con otros griegos, sin llamarla guerra?

–No la llamarán, en efecto.

–¿Y no se portarán como personas que han de reconciliarse?

–Bien seguro.

–Los traerán, pues, benévolamente a razón sin castigarlos con la esclavitud ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos.

–Así lo harán –dijo.

–De ese modo, por ser griegos, no talarán la Grecia ni incendiarán sus casas ni admitirán que en cada ciudad sean todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sino que sólo hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia. Y por todo ello ni querrán talar su tierra, pensando que la mayoría son amigos, ni quemar sus moradas; antes bien, sólo llevarán la reyerta hasta el punto en que los culpables sean obligados a pagar la pena por fuerza del dolor de los inocentes.

–Reconozco –dijo– que así deberían portarse nuestros ciudadanos con sus adversarios; con los bárbaros, en cambio, como ahora se portan los griegos unos con otros.

–¿Impondremos, pues, a los guardianes la norma de no talar la tierra ni quemar las casas?

–Se la impondremos –dijo– y entenderemos que es acertada, lo mismo que las anteriores.

XVII. –Pero me parece, ¡oh, Sócrates!, que, si se te deja hablar de tales cosas, no te vas a acordar de aquello a que diste de lado para tratar de ellas: la cuestión de si es posible que exista un tal régimen político y hasta dónde lo es. Porque admito que, si existiera, esa ciudad tendría toda clase de bienes; y los que tú te dejas atrás, yo he de enumerarlos. Lucharían mejor que nadie contra los enemigos, puesto que, reconociéndose y llamándose mutuamente hermanos, padres e hijos, no se abandonarían en modo alguno los unos a los otros; además, si las mujeres combatiesen también, ya en la misma línea, ya en la retaguardia, para inspirar temor a los enemigos y por si en un momento se precisase su socorro, aseguro que con todo ello serían invencibles; y veo asimismo las muchas ventajas que tendrían en la vida de paz y que han sido pasadas por alto. Piensa, pues, que te concedo que se darían todas esas ventajas y otras mil si llegara a existir ese régimen y no hables más acerca de ello; antes bien, tratemos de persuadirnos de que es posible que exista y en qué modo y dejemos lo demás.

–Has hecho –dije– como una repentina incursión en mi razonamiento, sin indulgencia alguna para mis divagaciones, y quizá no te das cuenta de que, cuando apenas he escapado de tus dos primeras oleadas, echas sobre mí la tercera, la más grande y difícil de vencer; pero después que lo veas y oigas comprenderás la razón con que me retraía y temía emprender y tratar de decidir problema tan desconcertante.

–Cuantas más excusas des –dijo–, más te estrecharemos a que expliques cómo puede llegar a existir el régimen de que tratamos. Habla, pues, y no pierdas el tiempo.

–Siendo así –repliqué–, es preciso que recordemos primero que llegamos a esa cuestión investigando qué cosa fuese la justicia y qué la injusticia.

–Es preciso –dijo–; mas ¿qué sacamos de eso?

–Nada; pero, en caso de que descubramos cómo es la justicia, ¿pretenderemos que el hombre justo no ha de diferenciarse en nada de ella, sino que ha de ser en todo tal como ella misma? ¿O nos contentaremos con que se le acerque lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás?

–Con eso último nos contentaremos –replicó.

–Por tanto –dije–, era sólo en razón de modelo por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres.

–Verdad es lo que dices –observó.

–¿Y piensas, acaso, que es de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre?

–No, por Zeus –contestó.

–¿Y qué? ¿No diremos que también nosotros fabricábamos en nuestra conversación un modelo de buena ciudad?

–Bien seguro.

–¿Crees, pues, que nuestro discurso pierde algo en caso de no poder demostrar que es posible establecer una ciudad tal como habíamos dicho?

–No por cierto –repuso.

–Esa es, pues, la verdad –dije–; y si, para darte gusto, hay que emprender la demostración de cómo y en qué manera sería posible tal ciudad, tienes que quedar de acuerdo conmigo en los mismos puntos.

–¿Cuáles son ellos?

–¿Crees que se pueda llevar algo a la práctica tal como se anuncia o, por el contrario, es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que a la palabra aunque a alguien parezca lo contrario? ¿Y, por tu parte, estás de acuerdo en ello o no?

–Estoy de acuerdo –dijo.

–Así, pues, no me fuerces a que te muestre la necesidad de que las cosas ocurran del mismo modo exactamente que las tratamos en nuestro discurso; pero, si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho.

–Pues yo también –observó.

XVIII. –Después de esto parece bien que intentemos investigar y poner de manifiesto qué es lo que ahora se hace mal en las ciudades, por lo cual no son regidas en la manera dicha, y qué sería lo que, reducido lo más posible, habría que cambiar para que aquélla entrase en el régimen descrito: de preferencia, una sola cosa; si no, dos y, en todo caso, las menos en número y las de menor entidad.

–Conforme en todo –dijo.

–Creo –proseguí– que, cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero sí posible.

–¿Cuál es? –preguntó.

–Voy –contesté– al encuentro de aquello que comparábamos a la ola más gigantesca. No callaré, sin embargo, aunque, como ola que estallara en risa, me sumerja en el ridículo y el desprecio. Atiende a lo que voy a decir.

–Habla –dijo.

–A menos –proseguí– que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado.

–¡Oh, Sócrates! –exclamó–. ¡Qué razonamiento, qué palabras acabas de emitir! Hazte cuenta de que se va a echar sobre ti con todas sus fuerzas una multitud de hombres no despreciables por cierto en plan de tirar sus mantos y coger cada cual, así desembarazados, la primera arma que encuentren, dispuestos a hacer cualquier cosa; y, si no los rechazas con tus argumentos y te escapas de ellos, ¡buena vas a pagarla en verdad!

–¿Y acaso no eres tú –dije– el culpable de todo eso?

–Y me alabo de ello –replicó–, pero no he de hacerte traición, sino que te defenderé con lo que pueda; y podré con mi buena voluntad y dándote ánimos, y quizá también acertaré mejor que otro a responder a tus preguntas. Piensa, pues, en la calidad de tu aliado y procura convencer a los incrédulos de que ello es así como tú dices.

–A intentarlo, pues –dije yo–, ya que tú me ofreces tan gran ayuda. Me parece, por tanto, necesario, si es que hemos de salir libres de esas gentes de que hablas, que precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto a fin de que, siendo bien conocidos, tengamos medios de defendernos mostrando que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige.

–Hora es –dijo– de precisarlo.

–¡Ea, pues! Sígueme, si es que nuestra guía es en algún modo apropiada.

–Vamos –replicó.

–¿Será necesario –dije– recordarte o que recuerdes tú mismo que aquel de quien decimos que ama alguna cosa debe, para que la expresión sea recta, mostrarse no amante de una parte de ella sí y de otra parte no, sino amante en su totalidad?

XIX. –Tendrás que recordármelo, según parece –dijo–; porque yo no caigo en ello del todo.

–Propio de otro y no de ti es, Glaucón, eso que dices –continué–: a un hombre entendido en amores no le está bien olvidar que todos los jóvenes en sazón hacen presa de algún modo y agitan el ánimo del amoroso o enamoradizo pareciéndole dignos de su solicitud y sus caricias. ¿O no es así como os comportáis con vuestros miñones? Al uno, porque es chato, lo celebráis con nombre de gracioso; llamáis nariz real a la aquilina del otro y del que está entre ambos decís que la tiene extremadamente proporcionada. Los cetrinos os parecen de apariencia valerosa y a los blancos los tenéis por hijos de dioses. ¿Y qué es ese nombre de "color de miel" sino una invención del enamorado complaciente que sabe conllevar la palidez de su amado cuando éste está en su sazón? En una palabra, os servís de todos los pretextos y empleáis todos los registros de vuestra voz a con tal de no dejaros ir ninguno de los jóvenes en flor.

–Si es tomándome por muestra –dijo– como quieres exponer la conducta de los enamorados, lo admito en gracia del argumento.

–¿Pues qué? –pregunté–. ¿No ves cómo hacen lo mismo los aficionados al vino? ¿Cómo se encariñan con toda clase de vinos con cualquier pretexto?

–Bien de cierto.

–Y asimismo, creo, ves a los ambiciosos que, si no pueden llegar a generales en jefe, mandan el tercio de un cuerpo de infantería y, si no logran ser honrados de los hombres grandes e importantes, se contentan con serlo de los pequeños y comunes, porque están en un todo deseosos de honra.

–Así es exactamente.

–Ahora confirma o niega lo que voy a preguntarte: cuando decimos que uno está deseoso de algo, ¿entendemos que lo desea en su totalidad o en parte sí y en parte no?

–En su totalidad –replicó.

–Así, pues, ¿del amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera?

–Cierto.

–Por tanto, de aquel que siente disgusto por el estudio, y más si es joven y aun no tiene criterio de lo que es bueno y de lo que no lo es, no diremos que sea amante del estudio ni filósofo, como del desganado no diremos que tenga hambre ni que desee alimentos ni que sea buen comedor, sino inapetente.

–Y acertaremos en ello.

–En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahíto, a ése le llamaremos con justicia filósofo. ¿No es así?

Y Glaucón respondió: –Si a ello te atienes te vas a encontrar con una buena multitud de esos seres y va a haberlos bien raros: tales me parecen los aficionados a espectáculos, que también se complacen en saber, y aun son de más extraña ralea para ser contados entre los filósofos los que gustan de las audiciones, que no vendrían de cierto por su voluntad a estos discursos y entretenimientos nuestros, pero que, como si hubieran alquilado sus orejas, corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas Dionisias sin dejarse ninguna atrás, sea de ciudad o de aldea. A estos todos

y a otros tales aprendices, aun de las artes más mezquinas, ¿hemos de llamarles filósofos?

–De ningún modo –dije–, sino semejantes a los filósofos.

XX. –¿Pues quiénes son entonces –preguntó– los que llamas filósofos verdaderos?

–Los que gustan de contemplar la verdad –respondí.

–Bien está eso –dijo–; pero ¿cómo lo entiendes?

–No sería fácil de explicar –respondí– si tratara con otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto.

–¿Cuál es?

–En que, puesto que lo hermoso es lo contrario de lo feo, se trata de dos cosas distintas.

–¿Cómo no?

–¿Y puesto que son dos, cada uno es una cosa?

–Igualmente cierto.

–Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas que cada cual es algo distinto, pero, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias.

–Perfectamente dicho –observó.

–Por ese motivo –continué– he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos.

–¿Qué quieres decir con ello? –preguntó.

–Que los aficionados a audiciones y espectáculos –dije yo– gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.

–Así es, de cierto –dijo.

–Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

–Ciertamente.

–El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la be-lleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

–Yo, por lo menos –replicó–, diría que está ensoñando el que eso hace.

–¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?

–Bien en vela –contestó.

–¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?

–Exacto.

–¿Y qué haremos si se enoja con nosotros ese de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute la verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente ocultándole que no está en su juicio?

–Preciso será hacerlo así –contestó.

–¡Ea, pues! Mira lo que le hemos de decir. ¿Te parece que nos informemos de él diciéndole que, si sabe algo, no le tomaríamos envidia, antes bien, veríamos con gusto a alguien que supiera alguna cosa? "Dinos: el que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada?". Contéstame tú por él.

–Contestaré –dijo– que conoce algo.

–¿Algo que existe o que no existe?

–Algo que existe. ¿Cómo se puede conocer lo que no existe?

–¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible?

–Perfectamente dicho.

–Bien, y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?

–Entre lo uno y lo otro.

–Así, pues, si sobre lo que existe hay conocimiento e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe, ¿sobre eso otro intermedio que hemos visto hay que buscar algo intermedio también entre la ignorancia y el saber contando con que se dé semejante cosa?

–Bien de cierto.

–¿Sostendremos que hay algo que se llama opinión?

–¿Cómo no?

–¿Y tiene la misma potencia que el saber u otra distinta?

–Otra distinta.

–A una cosa, pues, se ordena la opinión y a otra el saber, cada uno según su propia potencia.

–Esto es.

–¿Y así, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser? Pero más bien me parece que aquí hay que hacer previamente una distinción.

–¿En qué forma?

XXI. –Hemos de sostener que las potencias son un género de seres por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos; y lo mismo que nosotros, otra cualquier cosa que pueda algo. Por ejemplo, digo que están entre las potencias la vista y el oído, si es que entiendes lo que quiero designar con este nombre específico.

–Lo entiendo –dijo.

–Oye lo que me parece acerca de ellas. En la potencia yo no distingo color alguno ni forma ni ninguno de esos accidentes semejantes, como en tantas otras cosas en las que, considerando algunos de ellos, puedo separar dentro de mí como distintas unas de otras. En la potencia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce, y por ese medio doy nombre a cada una de ellas, y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto, con nombre diferente. ¿Y tú qué? ¿Cómo lo haces?

–De ese mismo modo –dijo.

–Volvamos, pues, atrás, mi noble amigo –dije–. ¿Del saber dirás que es una potencia o en qué especie lo clasificas?

–En ésta –dijo–, como la más poderosa de todas las potencias.

–¿Y qué? ¿La opinión, la pondremos entre las potencias o la llevaremos a algún otro género de cosas?

–A ninguno –dijo–; porque la opinión no es sino aquello con lo que podemos opinar.

–Sin embargo, hace un momento reconocías que el saber y la opinión no eran lo mismo.

–¿Y cómo alguien que esté en su juicio –dijo– podría jamás suponer que es lo mismo lo que yerra y lo que no yerras?

–Bien está –dije–; resulta claro que reconocemos la opinión como algo distinto del saber.

–Distinto.

–¿Cada una de las dos cosas está, por tanto, ordenada para algo diferente, pues tiene diferente potencia?

–Por fuerza.

–¿Y el saber está ordenado a lo que existe para conocer cómo es el ser?

–Sí.

–¿Y la opinión, decimos, está para opinar?

–Sí.

–¿Lo mismo, acaso, que conoce el saber? ¿Y serán la misma cosa la conocible y lo opinable? ¿O es imposible que lo sean?

–Imposible –dijo–, según lo anteriormente convenido, puesto que cada potencia está por naturaleza para una cosa y ambos, saber y opinión, son potencias, pero distintas, como decíamos, una de otra; por lo cual no cabe que lo conocible y lo opinable sean lo mismo.

–¿Por tanto, si lo conocible es el ser, lo opinable no será el ser, sino otra cosa?

–Otra.

–¿Se opinará, pues, sobre lo que no existe? ¿O es imposible opinar sobre lo no existente? Pon mientes en ello: ¿el que opina no tiene su opinión sobre algo? ¿O es posible opinar sin opinar sobre nada?

–Imposible.

–¿Por tanto, el que opina opina sobre alguna cosa?

–Sí.

–¿Y lo que no existe no es "alguna cosa", sino que realmente puede llamarse "nada"?

–Exacto.

–Ahora bien, ¿a lo que no existe le atribuimos forzosamente la ignorancia y a lo que existe el conocimiento?

–Y con razón –dijo.

–¿Por tanto, no se opina sobre lo existente ni sobre lo no existente?

–No, de cierto.

–¿Ni la opinión será, por consiguiente, ignorancia, ni tampoco conocimiento?

–No parece.

–¿Acaso, pues, está al margen de estas dos cosas superando al conocimiento en perspicacia o a la ignorancia en oscuridad?

–Ni una cosa ni otra.

–¿Quizá entonces –dije yo– te parece la opinión algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia?

–Y en mucho –replicó.

–¿Luego está en mitad de ambas?

–Sí.

–Será, pues, un término medio entre una y otra.

–Sin duda ninguna.

–¿Y no dijimos antes que, si apareciese algo tal que al mismo tiempo existiese y no existiese, ello debería estar en mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente, y que no habría sobre tal cosa saber ni ignorancia, sino aquello que a su vez apareciese intermedio entre la ignorancia y el saber?

–Y dijimos bien.

–¿Y no aparece entre estas dos cosas lo que llamamos opinión?

–Sí, aparece.

XXII. –Ahora, pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser y del no ser, y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro; y ello a fin de que, cuando se nos muestre, le llamemos con toda razón lo opinable, refiriendo los extremos y lo intermedio a lo intermedio ¿No es a así?

–Así es.

–Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo bello es uno y uno lo justo y así lo demás. "Buen amigo –le diremos– ¿no hay en ese gran número de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?".

–No –dijo–, sino que por fuerza esas cosas se muestran en algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre qué preguntas.

–¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como tales dobles?

–No.

–Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

–No –dijo–, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

–¿Y cada una de estas cosas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

–Aseméjase ello –dijo– a los retruécanos que hacen en los banquetes y a aquel acertijo infantil acerca del eunuco y del golpe que tira al murciélago, en el que dejan adivinar con qué le tira y sobre qué le tira; porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme ni que cada una de ellas sea o deje de ser ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

–¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas –dije– o mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener menos existencia que éste ni más luminosas que el ser para existir más que él.

–Verdad pura es eso –observó.

–Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.

–Lo hemos descubierto.

–Y ya antes convinimos en que, si se nos mostraba algo así, debíamos llamarlo opinable, pero no conocible y es lo que, andando errante en mitad, ha de ser captado por la potencia intermedia.

–Así convinimos.

–Por tanto ven tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre qué opinan.

–Preciso es –aseveró.

–¿Y qué diremos de los que contemplan cada cosa en sí siempre idéntica a sí misma? ¿No sostendremos que éstos conocen y no opinan?

–Forzoso es también eso.

–¿Y no afirmaremos que estos tales abrazan y aman aquello de que tienen conocimiento, y los otros, aquello de que tienen opinión? ¿O no recordamos haber dicho que estos últimos se complacen en las buenas voces y se recrean en los hermosos colores, pero no toleran ni la existencia de lo bello en sí?

–Lo recordamos.

–¿Nos saldríamos, pues, de tono llamándolos amantes de la opinión más que filósofos o amantes del saber? ¿Se enojarán gravemente con nosotros si decimos eso?

–No, de cierto, si siguen mi consejo –dijo–; porque no es lícito enojarse con la verdad.

–Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?

–En absoluto.

VI

I. –Así pues –dije yo–, tras un largo discurso se nos ha mostrado al fin, ¡oh, Glaucón!, quiénes son filósofos y quiénes no.

–En efecto –dijo–, quizá no fue posible conseguirlo por más breve camino.

–No parece –dije–; de todos modos, creo que se nos habría mostrado mejor si no hubiéramos tenido que hablar más que de ello ni nos fuera preciso el discurrir ahora sobre todo lo demás al tratar de examinar en qué difiere la vida justa de la injusta.

–¿Y a qué –preguntó– debemos atender después de ello?

–¿A qué va a ser –respondí– sino a lo que se sigue? Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes en la ciudad?

–¿Qué deberíamos sentar –preguntó– para acertar en ello?

–Que hay que poner de guardianes –dije yo– a aquellos que se muestren capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades.

–Bien –dijo.

–¿Y no es cuestión clara –proseguí– la de si conviene que el que ha de guardar algo sea ciego o tenga buena vista?

–¿Cómo no ha de ser clara? –replicó.

–¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?

–No, ¡por Zeus! –contestó–. No difieren en mucho.

–¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?

–Absurdo sería –dijo– elegir a otros cualesquiera si es que éstos no les son inferiores en lo demás; pues con lo dicho sólo cabe afirmar que les aventajan en lo principal.

–¿Y no explicaremos de qué manera podrían tener los tales una y otra ventaja?

–Perfectamente.

–Pues bien, como dijimos al principio de esta discusión, hay que conocer primeramente su índole; y, si quedamos de acuerdo sobre ella, pienso que convendremos también en que tienen esas cualidades y en que a éstos, y no a otros, hay que poner como guardianes de la ciudad.

–¿Cómo?

II. –Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción.

–Convengamos.

–Y además –dije yo–, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menor valer, igual que referíamos antes de los ambiciosos y enamorados.

–Bien dices –observó.

–Examina ahora esto otro, a ver si es forzoso que se halle, además de lo dicho, en la naturaleza de los que han de ser como queda enunciado.

–¿Qué es ello?

–La veracidad y el no admitir la mentira en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad.

–Es probable –dijo.

–No sólo es probable, mi querido amigo, sino de toda necesidad que el que por naturaleza es enamorado, ame lo que es connatural y propio del objeto amado.

–Exacto –dijo.

–¡Y encontrarás cosa más propia de la ciencia que la verdad?

–¿Cómo habría de encontrarla? –dijo.

–¡Será, pues, posible que tengan la misma naturaleza el filósofo y el que ama la falsedad?

–De ninguna manera.

–Es, pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa.

–Bien de cierto.

–Por otra parte, sabemos que, cuanto más fuertemente arrastran los deseos a una cosa, tanto más débiles son para lo demás, como si toda la corriente se escapase hacia aquel lado.

–¿Cómo no?

–Y aquel para quien corren hacia el saber y todo lo semejante, ése creo que se entregará enteramente al placer del alma en sí misma y dará de lado a los del cuerpo si es filósofo verdadero y no fingido.

–Sin ninguna duda.

–Así, pues, será temperante y en ningún modo avaro de riquezas, pues menos que a nadie se acomodan a él los motivos por los que se buscan esas riquezas con su cortejo de dispendios.

–Cierto.

–También hay que examinar otra cosa cuando hayas de distinguir la índole filosófica de la que no lo es.

–¿Cuál?

–Que no se te pase por alto en ella ninguna vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano.

--Muy de cierto –dijo.

–Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?

–No es posible –dijo.

–¿Así, pues, tampoco el tal tendrá a la muerte por cosa temible?

–En ningún modo.

–Por lo tanto, la naturaleza cobarde y vil no podrá, según parece, tener parte en la filosofía.

–No creo.

–¿Y qué? El hombre ordenado que no es avaro ni vil, ni vanidoso ni cobarde, ¿puede llegar a ser en algún modo intratable o injusto?

–No es posible.

–De modo que, al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, examinarás desde la juventud del sujeto si esa alma es justa y mansa o insociable y agreste.

–Bien de cierto.

–Pero hay otra cosa que tampoco creo que pasarás por alto.

–¿Cuál es ella?

–Si es expedita o torpe para aprender: ¿podrás confiar en que alguien tome afición a aquello que practica con pesadumbre y en que adelanta poco y a duras penas?

–No puede ser.

–¿Y si, siendo en todo olvidadizo, no pudiera retener nada de lo aprendido? ¿Sería capaz de salir de su inanidad de conocimientos?

–¿Cómo?

–Y trabajando sin fruto, ¿no te parece que acabaría forzosamente por odiarse a sí mismo y al ejercicio que practica?

–¿Cómo no?

–Por lo tanto, al alma olvidadiza no la incluyamos entre las propiamente filosóficas, sino procuremos que tenga buena memoria.

–En un todo.

–Pues por lo que toca a la naturaleza inarmónica e informe, no diremos, creo yo, que conduzca a otro lugar sino a la desmesura.

–¿Qué otra cosa cabe?

–¿Y crees que la verdad es connatural con la desmesura o con la moderación?

–Con la moderación.

–Busquemos, pues, una mente que, a más de las otras cualidades, sea por naturaleza mesurada y bien dispuesta y que por sí misma se deje llevar fácilmente a la contemplación del ser en cada cosa.

–¿Cómo no?

–¿Y qué? ¿No creerás acaso que estas cualidades, que hemos expuesto como propias del alma que ha de alcanzar recta y totalmente el conocimiento del ser, no son necesarias ni vienen traídas las unas por las otras?

–Absolutamente necesarias –dijo.

–¿Podrás, pues, censurar un tenor de vida que nadie sería capaz de practicar sino siendo por naturaleza memorioso, expedito en el estudio, elevado de mente, bien dispuesto, amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza?

–Ni el propio Momo –dijo– podría censurar a una tal persona.

–Y cuando estos hombres –dije yo– llegasen a madurez por su educación y sus años, ¿no sería a ellos a quienes únicamente confiarías la ciudad?

III. Entonces Adimanto dijo: –¡Oh, Sócrates! Con respecto a todo eso que has dicho, nadie sería capaz de contradecirte, pero he aquí lo que les pasa una y otra vez a los que oyen lo que ahora estás diciendo: piensan que es por su inexperiencia en preguntar y responder por lo que son arrastrados en cada pregunta un tanto fuera de camino por la fuerza del discurso, y que, sumados todos estos tantos al final de la discusión, el error resulta grande, con lo que se les muestra todo lo contrario de lo que se les mostraba al Principio; y que, así como en los juegos de tablas los que no son prácticos quedan al fin bloqueados por los más hábiles y no saben adónde moverse, así también ellos acaban por verse cercados y no encuentran nada que decir en este otro juego que no es de fichas, sino de palabras, bien que la verdad nada aventaje con ello. Digo esto mirando al caso presente: podría alguien decir que no hay nada que oponer de palabra a cada una de tus cuestiones, pero en la realidad se ve que cuantos, una vez entregados a la filosofía, no la dejan después, por no haberla abrazado simplemente para educarse en su juventud, sino que siguen ejercitándola más largamente, éstos resultan en su mayoría unos seres extraños,por no decir perversos, y los que parecen más razonables, al pasar por ese ejercicio que tú tanto alabas se hacen inútiles para el servicio de las ciudades.

Y yo al oírle dije:

–¿Y piensas que los que eso afirman no dicen verdad?

–No lo sé –contestó–; pero oiría con gusto lo que tú opinas.

–Oirás, pues, que me parece que dicen verdad.

–¿Y cómo se puede decir –preguntó– que las ciudades no saldrán de sus males hasta que manden en ellas los filósofos, a los que reconocemos inútiles para aquéllas?

–Has hecho una pregunta –dije– a la que hay que contestar con una comparación.

–¡Pues sí que tú no acostumbras, creo yo, a hablar por comparaciones! –exclamó.

IV. –Bien –dije–, ¿te burlas de mí, después de haberme lanzado a una cuestión tan difícil de exponer? Escucha, pues, la comparación y verás aún mejor cuán torpe soy en ellas. Es tan malo el trato que sufren los hombres más juiciosos de parte de las ciudades, que no hay ser alguno que tal haya sufrido; y así, al representarlo y hacer la defensa de aquéllos, se hace preciso

recomponerlo de muchos elementos, como hacen los pintores que pintan los ciervos-bucos y otros seres semejantes. Figúrate que en una nave o en varias ocurre algo así como lo que voy a decirte: hay un patrón más corpulento y fuerte que todos los demás de la nave, pero un poco sordo, otro tanto corto de vista y con conocimientos náuticos parejos de su vista y de su oído; los marineros están en reyerta unos con otros por llevar el timón, creyendo cada uno de ellos que debe regirlo sin haber aprendido jamás el arte del timonel ni poder señalar quién fue su maestro ni el tiempo en que lo estudió, antes bien, aseguran que no es cosa de estudio y, lo que es más, se muestran dispuestos a hacer pedazos al que diga que lo es. Estos tales rodean al patrón instándole y empeñándose por todos los medios en que les entregue el timón; y sucede que, si no le persuaden, sino más bien hace caso de otros, dan muerte a éstos o les echan por la borda, dejan impedido al honrado patrón con mandrágora, con vino o por cualquier otro medio y se ponen a mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay. Y así, bebiendo y banqueteando, navegan como es natural que lo hagan tales gentes y, sobre ello, llaman hombre de mar y buen piloto y entendido en la náutica a todo aquel que se da arte a ayudarles en tomar el mando por medio de la persuasión o fuerza hecha al patrón y censuran como inútil al que no lo hace; y no entienden tampoco que el buen piloto tiene necesidad de preo-cuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte si ha de ser en realidad jefe de la nave. Y en cuanto al modo de regirla, quieran los otros o no, no piensan que sea posible aprenderlo ni como ciencia ni como práctica, ni por lo tanto el arte del pilotaje. Al suceder semejantes cosas en la nave, ¿no piensas que el verdadero piloto será llamado un miracielos, un charlatán, un inútil por los que navegan en naves dispuestas de ese modo?

-Bien seguro -dijo Adimanto.

-Y creo -dije yo- que no necesitas examinar por menudo la comparación para ver que representa la actitud de las ciudades respecto de los verdaderos filósofos, sino que entiendes lo que digo.

-Bien de cierto -repuso.

-Así, pues, instruye en primer lugar con esta imagen a aquel que se admiraba de que los filósofos no reciban honra en las ciudades y trata de persuadirle de que sería mucho más extraño que la recibieran.

-Sí que le instruiré -dijo.

-E instrúyele también de que dice verdad en lo de que los más discretos filósofos son inútiles para la multitud, pero hazle que culpe de su inutilidad a los que no se sirven de ellos y no a ellos mismos. Porque no es natural que el piloto suplique a los marineros que se dejen gobernar por él ni que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos, sino que miente el que dice tales gracias y la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno. No errarás, en cambio, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros de que hablábamos hace un momento, y a los que éstos llamaban inútiles y papanatas, con los verdaderos pilotos.

-Exactamente -observó.

-Por lo tanto, y en tales condiciones, no es fácil que el mejor tenor de vida sea habido en consideración por los que viven de manera contraria, y la más grande, con mucho, y más fuerte de las inculpaciones le viene a la filosofía

de aquellos que dicen que la practican; a ellos se refiere el acusador de la filosofía de que tú hablabas al afirmar que la mayor parte de los que se dirigen a aquélla son unos perversos, y los más discretos, unos inútiles, cosa en que yo convine contigo. ¿No es así?

–Sí.

V. –¿Hemos, pues, explicado la causa de que los buenos sean inútiles?

–En efecto.

–¿Quieres que a continuación expongamos cuán forzoso es que la mayor parte de ellos sean malos y que, si podemos, intentemos mostrar que tampoco de esto es culpable la filosofía?

–Ciertamente que sí.

–Sigamos, pues, hablando y escuchando por turno, pero recordando antes el lugar en que describíamos las cualidades innatas que había de reunir forzosamente quien hubiera de ser hombre de bien. Y su principal y primera cualidad era, si lo recuerdas, la verdad, la cual debía él perseguir en todo asunto y por todas partes si no era un embustero que nada tuviese que ver con la verdadera filosofía.

–En efecto, así se dijo.

–¿Y no era ese un punto absolutamente opuesto a la opinión general acerca del filósofo?

–Efectivamente –dijo.

–Pero ¿no nos defenderemos cumplidamente alegando que el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser y no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero?

–No hay mejor defensa –dijo.

–¿Y qué? ¿Será propio de ese hombre el amar la mentira o todo lo contrario, el odiarla?

–El odiarla –dijo.

–Ahora bien, si la verdad es quien dirige, no diremos, creo yo, que vaya seguida de un coro de vicios.

–¿Cómo ha de ir?

–Sino de un carácter sano y justo, al cual acompañe también la templanza.

–Exacto –dijo.

–Pero ¿qué falta hace volver a poner en fila, demostrando que es forzoso que existan, el coro de las restantes cualidades filosóficas? En efecto, recuerdas, creo yo, que resultaron propios de estos seres el valor, la magnanimidad, la facilidad para aprender, la memoria. Y, como tú objetaras que toda persona se verá obligada a convenir en lo que decimos, pero, si prescindiera de los argumentos y pusiera su atención en los seres de quienes se

habla, dirá que ve cómo los unos de entre ellos son inútiles y la mayor parte perversos de toda perversidad, hemos llegado ahora, investigando el fundamento de esta interpretación malévola, a la cuestión de por qué son malos la mayor parte de ellos; ésa es la razón por la cual nos ha sido forzoso volver a estudiar y definir el carácter de los auténticos filósofos.

–Así es –dijo.

VI. –Siendo ésta –seguí– su naturaleza, precisa examinar las causas de que se corrompa en muchos y de que sólo escapen a esa corrupción unos pocos a quienes, como tú decías, no se les llama malos, pero sí inútiles. Y pasaremos después a aquellos caracteres que imitan a esa naturaleza y la suplantan en sus menesteres y veremos qué clase de almas son las que, emprendiendo una ocupación de la cual no son dignas ni están a la altura, se propasan en muchas cosas y con ello cuelgan a la filosofía esa reputación común y universal de que hablas.

–¿Y cuáles son –dijo– las causas de corrupción a que te refieres?

–Intentaré exponértelas –dije– si soy capaz de ello. He aquí un punto en que todos, creo yo, me darán la razón: una naturaleza semejante a la descrita y dotada de todo cuanto hace poco exigimos para quien hubiera de hacer se un filósofo completo, es algo que se da rara vez y en muy pocos hombres. ¿No crees?

–En efecto.

–Pues bien, mira cuántas y cuán grandes causas pueden corromper a esos pocos.

–¿Cuáles son, pues?

–Lo que más sorprende al oírlo es que, de aquellas cualidades que ensalzábamos en el carácter, todas y cada una de ellas pervierten el alma que las posee y la arrancan de la filosofía. Quiero decir el valor, la templanza y todo lo que enumerábamos.

–Sí que suena raro al oírlo –dijo.

–Y además –continué– también la pervierten y apartan todas las cosas a las que se llama bienes: la hermosura, la riqueza, la fuerza corporal, los parentescos, que hacen poderoso en política, y otras circunstancias semejantes. Ya tienes idea de a qué me refiero.

–La tengo –asintió–. Pero me gustaría conocer más pormenores de lo que dices.

–Pues bien –seguí–, toma la cuestión rectamente, en sentido general, y se te mostrará perspicua y no te parecerá ya extraño lo que se ha dicho acerca de ella.

–¿Qué quieres, pues, que haga? –dijo.

–De todo germen o ser vivo vegetal o animal sabemos –dije– que, cuanto más fuerte sea, tanto mayor será la falta de condiciones adecuadas en el caso de que no obtenga la alimentación o bien el clima o el suelo que a cada cual convenga. Porque, según creo, lo malo es más contrario de lo bueno que de lo que no lo es.

–¿Cómo no va a serlo?

–Es, pues, natural, pienso yo, que la naturaleza más perfecta, sometida a un género de vida ajeno a ella, salga peor librada que la de baja calidad.

–Lo es.

–¿Diremos, pues, Adimanto –pregunté–, que del mismo modo las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación? ¿O crees que los grandes delitos y la maldad refinada nacen de naturalezas inferiores y no de almas nobles viciadas por la educación, mientras que las naturalezas débiles jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males?

–No opino así –dijo–, sino como tú.

–Pues bien, es forzoso, creo yo, que, si la naturaleza filosófica que definíamos obtiene una educación adecuada, se desarrolle hasta alcanzar todo género de virtudes; pero, si es sembrada, arraiga y crece en lugar no adecuado, llegará a todo lo contrario si no ocurre que alguno de los dioses le ayude. ¿O crees tú también, lo mismo que el vulgo, que hay algunos jóvenes que son corrompidos por los sofistas, y sofistas que, actuando particularmente, les corrompen en grado digno de consideración y no que los mayores sofistas son quienes tal dicen, los cuales saben perfectamente cómo educar y hacer que jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren?

–¿Cuándo lo hacen? –dijo.

–Cuando, hallándose congregados en gran número –dije–, sentados todos juntos en asambleas, tribunales, teatros, campamentos u otras reuniones públicas, censuran con gran alboroto algunas de las cosas que se dicen o hacen y otras las alaban del mismo modo, exageradamente en uno y otro caso, y chillan y aplauden; y retumban las piedras y el lugar todo en que se hallan, redoblando así el estruendo de sus censuras o alabanzas. Pues bien, al verse un joven en tal situación, ¿cuál vendrá a ser, como suele decirse, su estado de ánimo? ¿O qué educación privada resistirá a ello sin dejarse arrastrar, anegada por la corriente de semejantes censuras y encomios, adondequiera que ésta la lleve, o llamar buenas y malas a las mismas cosas que aquéllos o comportarse igual que ellos o ser como son?

–Es muy forzoso, ¡oh, Sócrates! –dijo.

VII. –Sin embargo –dije–, aún no hemos hablado de la mayor fuerza.

–¿Cuál? –dijo.

–La coacción material de que usan esos educadores y sofistas cuando no persuaden con sus palabras. ¿O no sabes que a quien no obedece le castigan con privaciones de derechos, multas y penas de muerte?

–Lo sé muy bien –dijo.

–Pues bien, ¿qué otro sofista, qué otra instrucción privada crees que podrá prevalecer si resiste contra ellos?

–Pienso que nadie –dijo.

–No, en efecto; sólo el intentarlo –dije– sería gran locura. Pues no existe ni ha existido ni ciertamente existirá jamás ningún carácter distinto en lo que toca a virtud ni formado por una educación opuesta a la de ellos; hablo de caracteres humanos, mi querido amigo, pues los divinos hay que dejarlos a un lado de acuerdo con el proverbio. En efecto, debes saber muy bien que, si hay algo que en una organización política como ésta se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado.

–No opino yo de otro modo –dijo.

–Pues bien –dije–, he aquí otra cosa que debes creer también.

–¿Cuál?

–Que cada uno de los particulares asalariados o los que esos llaman sofistas y consideran como competidores no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza y malo a lo que a ella le molesta, sin poder, por lo demás, dar ninguna otra explicación acerca de estas calificaciones, y llamando también justo y hermoso a lo inevitable cuando ni ha comprendido ni es capaz de enseñar a otro cuánto es lo que realmente difieren los conceptos de lo inevitable y lo bueno. ¿No te parece, por Zeus, que una tal persona sería un singular educador?

–En efecto –dijo.

–Ahora bien, ¿te parece que difiere en algo de éste el que, tanto en lo relativo a la pintura o música como a la política, llama ciencia al haberse aprendido el temperamento y los gustos de una heterogénea multitud congregada? Porque, si una persona se presenta a ellos para someter a su juicio una poesía o cualquier otra obra de arte o algo útil para la ciudad, haciéndose así dependiente del vulgo en grado mayor que el estrictamente indispensable, la llamada necesidad diomedea le forzará a hacer lo que ellos hayan de alabar. ¿Y has oído alguna vez a alguno que dé alguna razón que no sea ridícula para demostrar que realmente son buenas y bellas esas cosas?

–Ni espero oírlo nunca –dijo.

VIII. –Pues bien, después de haberte fijado en todo esto, acuérdate de aquello. ¿existe medio de que el vulgo admita o reconozca que existe lo bello en sí, pero no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, pero no la multiplicidad de cosas particulares?

–De ningún modo –dijo.

–Entonces –dije–, es imposible que el vulgo sea filósofo.

–Imposible.

–Y por tanto, es forzoso que los filósofos sean vituperados por él.

–Forzoso.

–Y también por esos particulares que conviven con la plebe y desean agradarle.

–Evidente.

–Según esto, ¿qué medio de salvación descubres para que una naturaleza filosófica persevere hasta el fin en su menester? Piensa en ello basándote

en lo de antes. En efecto, dejamos sentado que la facilidad para aprender, la memoria, el valor y la magnanimidad eran propios de esa naturaleza.

–Sí.

–Pues bien, el que sea así, ¿descollará ya desde niño entre todos los demás, sobre todo si su cuerpo se desarrolla de modo semejante a su alma?

–¿Por qué no va a descollar? –dijo.

–Y, cuando llegue a mayor, me figuro que sus parientes y conciudadanos querrán servirse de él para sus propios fines.

–¿Cómo no?

–Se postrarán, pues, ante él y le suplicarán y agasajarán anticipándose así a adular de antemano su futuro poder.

–Al menos así suele ocurrir –dijo.

–¿Y qué piensas –dije– que hará una persona así en tal situación, sobre todo si se da el caso de que sea de una gran ciudad y goce en ella de riquezas y noble abolengo teniendo además belleza y alta estatura? ¿No se henchirá de irrealizables esperanzas creyendo que va a ser capaz de gobernar a helenos y bárbaros y remontándose por ello "a las alturas", lleno de "presunción" e insensata "vanagloria"?

–Efectivamente –dijo.

–Y si al que está en esas condiciones se le acerca alguien y le dice tranquilamente la verdad, esto es, que no hay en él razón alguna, que está privado de ella y que la razón es algo que no se puede adquirir sin entregarse completamente a la tarea de conseguirla, ¿crees que es fácil que haga caso quien está sometido a tantas malas influencias?

–Ni mucho menos –dijo.

–Ahora bien –dije yo–, si, movido por su buena índole y por la afinidad que siente en aquellas palabras, atiende algo a ellas y se deja influir y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensamos que harán aquellos que ven que están perdiendo sus servicios y amistad? ¿Habrá acción que no realicen, palabras que no le digan a él, para que no se deje persuadir, y a quien le intenta convencer, para que no pueda hacerlo, y no les atacarán con asechanzas privadas y procesos públicos?

–Es muy forzoso –dijo.

–¿Hay, pues, posibilidad de que la tal persona llegue a ser filósofo?

–En absoluto.

IX. –¿Ves –dije– cómo no nos faltaba razón cuando decimos que son los mismos elementos de la naturaleza del filósofo los que, cuando están sometidos a una mala educación, contribuyen en cierto modo a apartarle de su ejercicio, como igualmente las riquezas y todas las cosas semejantes que pasan por ser bienes?

–No se dijo sin razón –contestó–, sino con ella.

–He aquí, ¡oh, admirable amigo! –dije–, cuántas y cuán grandes son las causas que pervierten e inhabilitan para el más excelente menester a las mejores naturalezas, que ya de por sí son pocas como nosotros decimos. Y esa es la clase de hombres de que proceden tanto los que causan los mayores males a las ciudades y a los particulares como los que, si el azar de la corriente los

lleva por ahí, producen los mayores bienes. En cambio los espíritus mezquinos no hacen jamás nada grande ni a ningún particular ni a ningún Estado.

–Gran verdad –dijo.

–De modo que éstos, aquellos a los que más afín les es, se apartan de la filosofía y la dejan solitaria y célibe; y así, mientras ellos llevan una vida no adecuada ni verdadera, ella es asaltada, como una huérfana privada de parientes, por otros hombres indignos que la deshonran y le atraen reproches como aquellos con los que dices tú que la censuran quienes afirman que entre los que tratan con ella hay algunos que no son dignos de nada y otros, los más, que merecen los peores males.

–En efecto –asintió–, eso es lo que se dice.

–Y con razón –contesté yo–. Porque, al ver otros hombrecillos que aquella plaza está abandonada y repleta de hermosas frases y apariencias, se ponen contentos, como prisioneros que, escapados de su encierro, hallasen refugio en un templo; y se abalanzan desde sus oficios a la filosofía los que resulten ser más habilidosos en lo relativo a su modesta ocupación. Pues, aun hallándose en tal condición la filosofía, le queda un prestigio más brillante que a ninguna de las demás artes, atraídas por el cual muchas personas de condición imperfecta, que tienen tan deteriorados los cuerpos por sus oficios manuales como truncas y embotadas las almas a causa de su ocupación artesana... ¿No es esto forzoso?

–Muy forzoso –dijo.

–¿Y crees que su aspecto difiere en algo –dije– del de un calderero calvo y rechoncho que ha ganado algún dinero y que, de sus grilletes recién liberado y en los baños recién lavado, se ha compuesto como un novio, con su vestido nuevo, y va a casarse con la hija del dueño porque ella es pobre y está sola?

–No difiere en nada –dijo.

–Pues bien, ¿qué prole es natural que engendre una semejante pareja? ¿No será degenerada y vil?

–Es muy forzoso.

–¿Y qué? Cuando las gentes indignas de educación se acercan a ella y la frecuentan indebidamente, ¿qué pensamientos y opiniones diremos que engendrarán? ¿No serán tales que realmente merezcan ser llamados sofismas sin que haya entre ellos ninguno que sea noble ni tenga que ver con la verdadera inteligencia?

–Desde luego –dijo.

X. –No queda, pues, ¡oh, Adimanto! –dije–, más que un pequeñísimo número de personas dignas de tratar con la filosofía; tal vez algún carácter noble y bien educado que, aislado por el destierro, haya permanecido fiel a su naturaleza filosófica por no tener quien le pervierta; a veces en una comunidad pequeña nace un alma grande que desprecia los asuntos de su ciudad por considerarlos indignos de su atención; y también puede haber unos pocos seres bien dotados que acudan a la filosofía movidos de un justificado desdén por sus oficios. A otros los puede detener quizá el freno de nuestro compañero Téages, que, teniendo todas las demás condiciones necesarias para abandonar la filosofía, es detenido y apartado de la política por el cuidado de su cuerpo enfermo. Y no vale la pena de hablar de mi caso, pues son muy pocos o ninguno aquellos otros a quienes se les ha aparecido

antes que a mí la señal demónica. Pues bien, quien pertenece a este pequeño grupo y ha gustado la dulzura y felicidad de un bien semejante y ve, en cambio, con suficiente claridad que la multitud está toca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el cual pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furores de todas ellas... Y, como se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y, contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas.

–Pues bien –dijo–, no serán los menores resultados los que habrá conseguido al final.

–Pero tampoco los mayores –dije– por no haber encontrado un sistema político conveniente; pues en un régimen adecuado se hará más grande y, al salvarse él, salvará a la comunidad.

XI. –Mas de por qué ha sido atacada la filosofía y de que lo ha sido injustamente, de eso me parece a mí que, a no ser que tú tengas algo más que decir, ya hemos hablado bastante.

–Nada tengo ya que añadir acerca de ello –contestó–. Pero ¿cuál de los gobiernos actuales consideras adecuado a ella?

–Ninguno en absoluto –dije–. De eso precisamente me quejo: de que no hay entre los de ahora ningún sistema político que convenga a las naturalezas filosóficas y por eso se tuercen éstas y se alteran. Como suele ocurrir con una simiente exótica que, sembrada en suelo extraño, degenera, vencida por él, y se adapta a la variedad indígena, del mismo modo un carácter de esta clase no conserva, en las condiciones actuales, su fuerza peculiar, sino que se transforma en otro distinto. Pero, si encuentra un sistema político tan excelente como él mismo, entonces es cuando demostrará que su naturaleza es realmente divina, mientras en los caracteres y maneras de vivir de los demás no hay nada que no sea simplemente humano. Ahora bien, después de esto es evidente que me vas a preguntar qué sistema político es ése.

–No acertaste –dijo–; no te iba a preguntar eso, sino si es el mismo que nosotros describimos al fundar la ciudad o bien otro distinto.

–Es el mismo –dije yo– excepto en una cosa, con relación a la cual dijimos entonces que sería necesario que hubiese siempre en el Estado alguna autoridad cuyo criterio acerca del gobierno fuese el mismo con que tú, el legislador, estableciste las leyes.

–Así se dijo, en efecto –asintió.

–Pero no quedó lo suficientemente claro –dije–, porque me asustaron las objeciones con que me mostrasteis cuán larga y difícil era la demostración de este punto; además lo que queda no es en modo alguno fácil de explicar.

–¿Qué es ello?

–La cuestión de cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer; porque todas las grandes empresas son peligrosas y verdaderamente lo hermoso es difícil, como suele decirse.

–Sin embargo –dijo–, hay que completar la demostración dejando aclarado este punto.

–Si algo lo impide –dije– no será la falta de voluntad, sino de poder. Pero tú, que estás aquí, verás cuánto es mi celo. Mira, pues, de qué modo tan vehemente y temerario voy ahora a decir que la ciudad debe adoptar con respecto a este estudio una conducta enteramente opuesta a la de ahora.

–¿Cómo?

–Los que ahora se dedican a ella –dije– son mozalbetes, recién salidos de la niñez, que, después de haberse asomado a la parte más difícil de la filosofía —quiero decir lo relativo a la dialéctica—, la dejan para poner casa y ocuparse en negocios y con ello pasan ya por ser consumados filósofos. Y en lo sucesivo creen hacer una gran cosa si, cuando se les invita, acceden a ser oyentes de otros que se dediquen a ello, porque lo consideran como algo de que no hay que ocuparse sino de manera accesoria. Y al llegar la vejez, todos, excepto unos pocos, se apagan mucho más completamente que el sol heracliteo, porque no vuelven a encenderse de nuevo.

–¿Y qué hay que hacer? –dijo.

–Todo lo contrario. Cuando son niños y mozalbetes deben recibir una educación y una filosofía apropiadas a su edad; y en esa época en que crecen y se desarrollan sus cuerpos tienen que cuidarse muy bien de ellos preparándolos así como auxiliares de la filosofía. Llegada la edad en que el alma entra en la madurez, hay que redoblar los ejercicios propios de ella; y, cuando, por faltar las fuerzas, los individuos se vean apartados de la política y milicia, entonces hay que dejarlos ya que pazcan en libertad y no se dediquen a ninguna otra cosa sino de manera accesoria; eso si se quiere que vivan felices y que, una vez terminada su vida, gocen allá de un destino acorde con su existencia terrena.

XII. –Verdaderamente –dijo– me parece que hablas con vehemencia, ¡oh, Sócrates! Sin embargo, creo que la mayor parte de los que escuchan, empezando por Trasímaco, te contradirán con mayor vehemencia todavía y no se convencerán en manera alguna.

–No intentes –dije– enemistarme con Trasímaco, de quien hace poco me he hecho amigo sin que, por lo demás, hayamos sido nunca enemigos. Y no escatimaremos esfuerzos hasta que convenzamos tanto a éste como a los demás o al menos les seamos útiles en algo para el caso de que, nuevamente nacidos a otra vida, se encuentren allí en conversaciones como ésta.

–¡Pues sí que es corto el plazo de que hablas! –dijo.

–No es nada –contesté–, al menos comparado con la eternidad. Por lo demás no me sorprende en absoluto que el vulgo no crea lo que se ha dicho, porque jamás han visto realizado lo que ahora se ha presentado ni han oído sino frases como la que acabo de decir, pero en las cuales no se han reunido fortuitamente, como en ésta, las palabras consonantes, sino que han sido igualadas de intento las unas con las otras. Pero hombres cuyos hechos y palabras estén, dentro de lo posible, en la más perfecta consonancia y correspondencia con la virtud y que gobiernen en otras ciudades semejantes a ellos, de esos jamás han visto muchos, ni uno tan siquiera. ¿No crees?

–De ningún modo.

–Ni tampoco, mi buen amigo, han sido oyentes lo suficientemente asiduos de discusiones hermosas y nobles en que, sin más miras que el conocimiento en

sí, se busque, denodadamente y por todos los medios, la verdad; discusiones en las cuales se saluden desde muy lejos esas sutilezas y triquiñuelas que no tienden más que a causar efecto y promover discordia en los tribunales y reuniones privadas.

–Tampoco las han oído –dijo.

–Esto era lo que considerábamos –dije–, y esto lo que preveíamos nosotros cuando, aunque con miedo, dijimos antes, obligados por la verdad, que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan o de los mismos gobernantes un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo. Pues, si así fuera, se reirían de nosotros muy justificadamente como de quien se extiende en vanas quimeras. ¿No es así?

–Así es.

–Pero, si ha existido alguna vez en la infinita extensión del tiempo pasado o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcance o ha de existir en el futuro alguna necesidad por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que ha existido, existe o existirá un sistema de gobierno como el descrito siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado. Porque no es imposible que exista; y cuanto decimos es ciertamente difícil —eso lo hemos reconocido nosotros mismos—, pero no irrealizable.

–También yo opino igual –dijo.

–Pero ¿me vas a decir que no es esa, en cambio, la opinión del vulgo? –pregunté.

–Tal vez –dijo.

–¡Oh mi bendito amigo! –dije–. No censures de tal modo a las multitudes. Pues cambiarán de opinión si, en vez de buscarles querella, se les aconseja y se intenta deshacer sus prejuicios contra el amor de la ciencia indicándoles de qué filósofos hablas y definiendo, como hace un instante, su naturaleza y profesión para que no crean que te refieres a los que ellos se imaginan. ¿O dirás que no han de cambiar de opinión o a responder de distinto modo ni aun cuando los vean a esa luz? ¿Piensas tal vez que quien no es envidioso y es manso por naturaleza va a ser violento contra el que no lo sea o a envidiar a quien no envidie? Por mi parte diré, anticipándome a tus objeciones, que un carácter tan difícil puede darse en unas pocas personas, pero no en una multitud.

–También yo estoy enteramente de acuerdo –dijo.

–¿Entonces estarás también de acuerdo en que la culpa de que el vulgo esté mal dispuesto para con la filosofía la tienen aquellos intrusos que, tras haber irrumpido indebidamente en ella, se insultan y enemistan mutuamente y no tratan en sus discursos más que cuestiones personales comportándose así de la manera menos propia de un filósofo?

–Sí –dijo.

XIII. –En efecto, ¡oh, Adimanto!, a aquel cuyo espíritu está ocupado con el verdadero ser no le queda tiempo para bajar su mirada hacia las acciones de los hombres ni para ponerse, lleno de envidia y malquerencia, a luchar con ellos; antes bien, como los objetos de su atenta contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible. ¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira?

–Es imposible –dijo.

–De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre; aunque en todo hay pretexto para levantar calumnias.

–En efecto.

–Pues bien –dije–, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas?

–En modo alguno –dijo.

–Y si se da cuenta el vulgo de que decíamos verdad con respecto a él, ¿se irritarán contra los filósofos y desconfiarán de nosotros cuando digamos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino?

–No se irritarán –dijo– si se dan cuenta de ello. Pero ¿qué clase de dibujo es ese de que hablas?

–Tendrán –dije– que coger, como se coge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres y ante todo habrán de limpiarla, lo cual no es enteramente fácil. Pero ya sabes que este es un punto en que desde un principio diferirán de los demás, pues no accederán ni a tocar siquiera a la ciudad o a cualquier particular, ni menos a trazar sus leyes, mientras no la hayan recibido limpia o limpiado ellos mismos.

–Y harán bien –dijo.

–Y después de esto, ¿no crees que esbozarán el plan general de gobierno?

–¿Cómo no?

–Y luego trabajarán, creo yo, dirigiendo frecuentes miradas a uno y a otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas las virtudes similares y por otra a aquellas que irán implantando en los hombres mediante una mezcla y combinación de instituciones de la que, tomando como modelo lo que, cuando se halla en los hombres, define Homero como divino y semejante a los dioses, extraerán la verdadera carnación humana.

–Muy bien –dijo.

–Y pienso yo que irán borrando y volviendo a pintar este o aquel detalle hasta que hayan hecho todo lo posible por trazar caracteres que sean agradables a los dioses en el mayor grado en que cabe serlo.

–No habrá pintura más hermosa que esa –dijo.

–¿No lograremos, pues –dije–, persuadir en algún modo a aquellos de quienes decías que avanzaban con todas sus fuerzas contra nosotros, demostrándoles que ese consumado pintor de gobiernos no es otro que aquel cuyo elogio les hacíamos antes y por causa del cual se indignaban viendo que queríamos entregarle las ciudades, y no se quedarán algo más tranquilos al oírnoslo decir ahora?

–Mucho más –dijo–, si es que son sensatos.

–Porque ¿qué podrán discutir? ¿Negarán que los filósofos son amantes del ser y de la verdad?

–Sería absurdo –dijo.

–¿Dirán que la naturaleza de ellos, tal como la hemos descrito, no es afín a todo lo más excelente?

–Tampoco eso.

–¿Pues qué? ¿Que una naturaleza así no será buena y filosófica en grado más perfecto que ninguna otra, con tal de que obtenga condiciones adecuadas? ¿O dirá que lo son más aquellos a quienes excluimos?

–No por cierto.

–¿Se irritarán, pues, todavía cuando digamos nosotros que no cesarán los males de la ciudad y de los ciudadanos ni se verá realizado de hecho el sistema que hemos forjado en nuestra imaginación mientras no llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos?

–Quizá se irritarán menos –dijo.

–¿Y no prefieres –pregunté– que, en vez de decir "menos", los declaremos por perfectamente convencidos y amansados para que, si no otra razón, al menos la vergüenza les impulse a convenir en ello?

–Desde luego –dijo.

XIV. –Pues bien –dije–, helos ya persuadidos de esto. ¿Y puede alguien negar la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten acaso ser filósofos por naturaleza?

–Nadie –dijo.

–¿O hay quien pueda decir que es absolutamente fatal que se perviertan quienes reúnen tales condiciones? Que es difícil que se salven, eso nosotros mismos lo hemos admitido. Pero que jamás, en el curso entero de los tiempos, pueda salvarse ni uno tan sólo de entre todos ellos, ¿puede alguien afirmarlo?

–¿Cómo lo va a afirmar?

–Ahora bien –dije–, bastaría con que hubiese uno solo y con que a éste le obedeciera la ciudad para que fuese capaz de realizar todo cuanto ahora se pone en duda.

–Sí que bastaría –dijo.

–Y, si hay un gobernante –dije– que establezca las leyes e instituciones antes descritas, no creo yo imposible que los ciudadanos accedan a obrar en consonancia.

–En modo alguno.

–Ahora bien, lo que nosotros opinamos, ¿será acaso sorprendente o imposible que lo opinen también otros?

–No creo yo que lo sea –dijo.

–Y en la parte anterior dejamos suficientemente demostrado, según yo creo, que nuestro plan era el mejor, siempre que fuese realizable.

–En efecto, suficientemente.

–Pues bien, ahora hallamos, según parece, que, si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y, si bien es difícil que llegue a ser realidad, no resulta en modo alguno imposible.

–Así es –dijo.

XV. –Ya, pues, que, aunque a duras penas, hemos terminado con esto, ahora nos queda por estudiar la manera de que tengamos personas que salvaguarden el Estado, las enseñanzas y ejercicios con los cuales se formarán y las distintas edades en que se aplicarán a cada uno de ellos.

–Hay que estudiarlo, sí –dijo.

–Entonces –dije– de nada me sirvió la habilidad con que antes pasé por alto las espinosas cuestiones de la posesión de mujeres y procreación de hijos y designación de gobernantes, porque sabía cuán criticable y difícil de realizar era el sistema enteramente conforme a la verdad; pero no por ello ha dejado de venir ahora el momento en que hay que tratarlo. Lo relativo a las mujeres e hijos está ya totalmente expuesto; pero con la cuestión de los gobernantes hay que comenzar otra vez como si estuviésemos en un principio. Decíamos, si lo recuerdas, que era preciso que, sometidos a las pruebas del placer y del dolor, resultasen ser amantes de la ciudad y que no hubiese trabajo ni peligro ni ninguna otra vicisitud capaz de hacerles aparecer como desertores de este principio; al que fracasara había que excluirlo y al que saliera de todas estas pruebas tan puro como el oro acrisolado al fuego, a ése había que nombrarle gobernante y concederle honores y recompensas tanto en vida como después de su muerte. Tales eran, poco más o menos, los términos evasivos y encubiertos de que usó la argumentación, porque temía removerlo que ahora se nos presenta.

–Muy cierto es lo que dices –repuso–. Sí que lo recuerdo.

–En efecto –dije yo–, no me atrevía, mi querido amigo, a hablar con tanto valor como hace un momento; pero ahora arrojémonos ya a afirmar también que es necesario designar filósofos para que sean los más perfectos guardianes.

–Quede afirmado –dijo.

–Observa ahora cuán probable es que tengas pocos de éstos, pues dijimos que era necesario que estuviesen dotados de un carácter cuyas distintas partes rara vez suelen desarrollarse en un mismo individuo, antes bien, generalmente la tal naturaleza aparece así como desmembrada.

–¿Qué quieres decir? –preguntó.

–Ya sabes que quienes reúnen facilidad para aprender, memoria, sagacidad, vivacidad y otras cualidades semejantes, no suelen poseer al mismo tiempo una tal nobleza y magnanimidad que les permita resignarse a vivir una vida ordenada, tranquila y segura; antes bien, tales personas se dejan arrastrar adonde quiera llevarlos su espíritu vivaz y no hay en ellos ninguna fijeza.

–Tienes razón –dijo.

–En cambio, a los caracteres firmes y constantes, en los cuales puede uno más confiar y que se mantienen inconmovibles en medio de los peligros

guerreros, les ocurre lo mismo con los estudios; les cuesta moverse y aprender, están como amodorrados y se adormecen y bostezan constantemente en cuanto han de trabajar en alguna de estas cosas.

–Así es –dijo.

–Pues bien, nosotros afirmábamos que han de participar justa y proporcionadamente de ambos grupos de cualidades y, si no, no se les debe dotar de la más completa educación ni concederles honores o magistraturas.

–Bien –dijo.

–¿Y no crees que esta combinación será rara?

–¿Cómo no?

–Hay que probarlos, pues, por medio de todos los trabajos, peligros y placeres de que antes hablábamos; y diremos también ahora algo que entonces omitimos: que hay que hacerles ejercitarse en muchas disciplinas y así veremos si cada naturaleza es capaz de soportar las más grandes enseñanzas o bien flaqueará como los que flaquean en otras cosas.

–Conviene, en efecto –dijo él–, verificar este examen. Pero ¿a qué llamas las más grandes enseñanzas?

XVI. –Tú recordarás, supongo yo –dije–, que colegimos, con respecto a la justicia, templanza, valor y sabiduría, cuál era la naturaleza de cada uno de ellos, pero no sin distinguir antes tres especies en el alma.

–Si no lo recordara –dijo–, no merecería seguir escuchando.

–¿Y lo que se dijo antes de eso?

–¿Qué?

–Decíamos, creo yo, que para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades había que dar un largo rodeo al término del cual serían vistas con toda claridad; pero existía una demostración, afín a lo que se había dicho anteriormente, que podía ser enlazada con ello. Vosotros dijisteis que os bastaba y entonces se expuso algo que, en mi opinión, carecía de exactitud; pero, si os agradó, eso sois vosotros quienes lo habéis de decir.

–Para mí –dijo– llenaste la medida y así se lo pareció también a los otros.

–Pero, amigo mío –dije–, en materia tan importante no hay ninguna medida que si se aparta en algo, por poco que sea, de la verdad, pueda en modo alguno ser tenida por tal, pues nada imperfecto puede ser medida de ninguna cosa. Sin embargo, a veces hay quien cree que ya basta y que no hace ninguna falta seguir investigando.

–En efecto –dijo–, hay muchos a quienes les ocurre eso por su indolencia.

–Pues he ahí –dije– algo que le debe ocurrir menos que a nadie al guardián de la ciudad y de las leyes.

–Es natural –dijo.

–De modo, compañero, que una persona así debe rodear por lo más largo –dije– y no afanarse menos en su instrucción que en los demás ejercicios. En caso contrario ocurrirá lo que hace poco decíamos: que no llegará a dominar jamás aquel conocimiento que, siendo el más sublime, es el que mejor le cuadra.

–Pero ¿no son aquellas virtudes las más sublimes –dijo–, sino que existe algo más grande todavía que la justicia y las demás que hemos enumerado?

–No sólo lo hay –dije yo–, sino que, en cuanto a estas mismas virtudes, no basta con contemplar, como ahora, un simple bosquejo de ellas; antes bien, no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección. ¿O no es absurdo que, mientras se hace toda clase de esfuerzos para dar a otras cosas de poco momento toda la limpieza y precisión posibles, no se considere dignas de un grado máximo de exactitud a las más elevadas cuestiones?

–En efecto. ¿Pero crees –dijo– que habrá quien te deje seguir sin preguntarte cuál es ese conocimiento el más sublime y sobre qué dices que versa?

–En modo alguno –dije–; pregúntamelo tú mismo. Por lo demás, ya lo has oído no pocas veces; pero ahora o no te acuerdas de ello o es que te propones ponerme en un brete con tus objeciones. Más bien creo esto último, pues me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas. Y ahora sabes muy bien que voy a hablar de ello y a decir además que no lo conocemos suficientemente. Y, si no lo conocemos, sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo excepto el bien y no conocer nada hermoso ni bueno?

–No lo creo, ¡por Zeus! –dijo.

XVII. –Ahora bien, también sabes que para las más de las gentes el bien es el placer y para los más ilustrados el conocimiento.

–¿Cómo no?

–Y también, mi querido amigo, que quienes tal opinan no pueden indicar qué clase de conocimiento, sino que al fin se ven obligados a decir que el del bien.

–Lo cual es muy gracioso –dijo.

–¿Cómo no va a serlo –dije– si, después de echarnos en cara que no conocemos el bien, nos hablan luego como a quien lo conoce? En efecto, dicen que es el conocimiento del bien, como si comprendiéramos nosotros lo que quieren decir cuando pronuncian el nombre del bien.

–Tienes mucha razón –dijo.

–¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso no incurren en un extravío no menor que el de los otros? ¿No se ven también éstos obligados a convenir en que existen placeres malos?

–En efecto.

–Les acontece, pues, creo yo, el convenir en que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es eso?

–¿Qué otra cosa va a ser?

–¿Es, pues, evidente, que hay muchas y grandes dudas sobre esto?

–¿Cómo no?

–¿Y qué? ¿No es evidente también que, mientras con respecto a lo justo y lo bello hay muchos que, optando por la apariencia, prefieren hacer y tener lo que lo parezca aunque no lo sea, en cambio, con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos la realidad desdeñando en ese caso la apariencia?

–Efectivamente –dijo.

–Pues bien, esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas... ¿Consideraremos, pues, necesario que los más excelentes ciudadanos, a quienes vamos a confiar todas las cosas, permanezcan en semejante oscuridad con respecto a un bien tan preciado y grande?

–En modo alguno –dijo.

–En efecto, creo yo –dije– que las cosas justas y hermosas de las que no se sabe en qué respecto son buenas no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore este extremo; y auguro que nadie las conocerá suficientemente mientras no lo sepa.

–Bien auguras –dijo.

–¿No tendremos, pues, una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor de estas cosas?

XVIII. –Es forzoso –dijo–. Pero tú, Sócrates, ¿dices que el bien es el conocimiento o que es el placer o que es alguna otra cosa distinta de éstas?

–¡Vaya con el hombre! –exclamé–. Bien se veía desde hace rato que no te ibas a contentar con lo que opinaran los demás acerca de ello.

–Porque no me parece bien, ¡oh, Sócrates! –dijo–, que quien durante tanto tiempo se ha ocupado de estos asuntos pueda exponer las opiniones de los demás, pero no las suyas.

–¿Pues qué? –dije yo–. ¿Te parece bien que hable uno de las cosas que no sabe como si las supiese?

–No como si las supiese –dijo–, pero sí que acceda a exponer, en calidad de opinión, lo que él opina.

–¿Y qué? ¿No te has dado cuenta –dije– de que las opiniones sin conocimiento son todas defectuosas? Pues las mejores de entre ellas son ciegas. ¿O crees que difieren en algo de unos ciegos que van por buen camino aquellos que profesan una opinión recta, pero sin conocimiento?

–En nada –dijo.

–¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y tuertas cuando podrías oírlas claras y hermosas de labios de otros?

–¡Por Zeus! –dijo Glaucón–. No te detengas, ¡oh, Sócrates!, como si hubieses llegado ya al final. A nosotros nos basta que, como nos explicaste lo que eran la justicia, templanza y demás virtudes, del mismo modo nos expliques igualmente lo que es el bien.

–También yo, compañero –dije–, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él; eso si a vosotros os agrada, y si no lo dejamos.

–Háblanos, pues –dijo–. Otra vez nos pagarás tu deuda con la descripción del padre.

–¡Ojalá –dije– pudiera yo pagarla y vosotros percibirla entera en vez de contentaros, como ahora, con los intereses! En fin, llevaos, pues, este hijo del bien en sí, este interés producido por él; mas cuidad de que yo no os engañe involuntariamente pagándoos los réditos en moneda falsa.

–Tendremos todo el cuidado posible –dijo–. Pero habla ya.

–Sí –contesté–, pero después de haberme puesto de acuerdo con vosotros y de haberos recordado lo que se ha dicho antes y se había dicho ya muchas otras veces.

–¿Qué? –dijo.

–Afirmamos y definimos en nuestra argumentación –dije– la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

–En efecto, así lo afirmamos.

–Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa "aquello que es".

–Tal sucede.

–Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

–En absoluto.

–Ahora bien, ¿con qué parte de nosotros vemos lo que es visto?

–Con la vista –dijo.

–¿Y no percibimos –dije– por el oído lo que se oye y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe?

–¿Cómo no?

–¿No has observado –dije– de cuánta mayor generosidad usó el artífice de los sentidos para con la facultad de ver y ser visto?

–No, en modo alguno –dijo.

–Pues considera lo siguiente: ¿existe alguna cosa de especie distinta que les sea necesaria al oído para oír o a la voz para ser oída; algún tercer elemento en ausencia del cual no podrá oír el uno ni ser oída la otra?

–Ninguna –dijo.

–Y creo también –dije yo– que hay muchas otras facultades, por no decir todas, que no necesitan de nada semejante. ¿O puedes tú citarme alguna?

–No, por cierto –dijo.

–Y en cuanto a la facultad de ver y ser visto, ¿no te has dado cuenta de que ésta sí que necesita?

–¿Cómo?

–Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella y esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que, si no se

añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.

–¿Y qué es eso –dijo– a que te refieres?

–Aquello –contesté– a lo que tú llamas luz.

–Tienes razón –dijo.

–No es pequeña, pues, la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo despreciable.

–No –dijo–; está muy lejos de serlo.

XIX. –¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

–Al mismo –dijo– que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

–Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?

–¿En cuál?

–No es sol la vista en sí ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.

–No, en efecto.

–Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo, de entre los órganos de los sentidos.

–Con mucho.

–Y el poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación?

–En un todo.

–¿Mas no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?

–Así es –dijo.

–Pues bien, he aquí –continué– lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

–¿Cómo? –dijo–. Explícamelo algo más.

–¿No sabes –dije–, con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige a aquello sobre cuyos colores se extienda la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos como si no hubiera en ellos visión clara?

–Efectivamente –dijo.

–En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.

–¿Cómo no?

–Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero, cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.

–Tal parece, en efecto.

–Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y, en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

–¡Qué inefable belleza –dijo– le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer.

–Ten tu lengua –dije–. Pero continúa considerando su imagen de la manera siguiente.

–¿Cómo?

–Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.

–¿Cómo había de serlo?

–Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por otra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

XX. Entonces Glaucón dijo con mucha gracia: –¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!

–Tú tienes la culpa –dije–, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello.

–Y no te detengas en modo alguno –dijo–. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir.

–Desde luego –dije– es mucho lo que me queda.

–Pues bien –dijo–, no te dejes ni lo más insignificante.

–Me temo –contesté– que sea mucho lo que me deje. Sin embargo, no omitiré de intento nada que pueda ser dicho en esta ocasión.

–No, no lo hagas –dijo.

–Pues bien –dije–, observa que, como decíamos, son dos y reinan, el uno en el género y región inteligibles, y el otro, en cambio, en la visible; y no digo que en el cielo para que no creas que juego con el vocablo. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

–Las tengo.

–Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

–Sí que te entiendo.

–En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

–Lo pongo –dijo.

–¿Accederías acaso –dije yo– a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

–Desde luego que accedo –dijo.

–Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

–¿Cómo?

–De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

–No he comprendido de modo suficiente –dijo– eso de que hablas.

–Pues lo diré otra vez –contesté–. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.

–Sé perfectamente todo eso –dijo.

–¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás

casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?

–Tienes razón –dijo.

XXI. –Y así, de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

–Ya comprendo –dijo–; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

–Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que de ese modo descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

–Ya me doy cuenta –dijo–, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues, aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

–Lo has entendido –dije– con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero dale la creencia y al último la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

–Ya lo comprendo –dijo–; estoy de acuerdo y los ordeno como dices.

VII

I. –Y a continuación –seguí– compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de

ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

–Ya lo veo –dijo.

–Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

–¡Qué extraña escena describes –dijo– y qué extraños pioneros!

–Iguales que nosotros –dije–, porque, en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

–¿Cómo –dijo–, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

–¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

–¿Qué otra cosa van a ver?

–Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

–Forzosamente.

–¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

–No, ¡por Zeus! –dijo.

–Entonces no hay duda –dije yo– de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

–Es enteramente forzoso –dijo.

–Examina, pues –dije–, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

–Mucho más –dijo.

II. –Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

–Así es –dijo.

–Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza –dije–, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

–No, no sería capaz –dijo–, al menos por el momento.

–Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras, luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

–¿Cómo no?

–Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

–Necesariamente –dijo.

–Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

–Es evidente –dijo– que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

–¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

–Efectivamente.

–Y, si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente "ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal" o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

–Eso es lo que creo yo –dijo–: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

–Ahora fíjate en esto –dije–: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

–Ciertamente –dijo.

–Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión?

¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

–Claro que sí –dijo.

III. –Pues bien –dije–, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

–También yo estoy de acuerdo –dijo–, en el grado en que puedo estarlo.

–Pues bien –dije–, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

–Es natural, desde luego –dijo.

–¿Y qué? ¿Crees –dije yo– que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

–No es nada extraño –dijo.

–Antes bien –dije–, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

–Es muy razonable –asintió– lo que dices.

IV. –Es necesario, por tanto –dije–, que, si esto es verdad, nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: que la educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos.

–En efecto, así lo dicen –convino.

–Ahora bien, la discusión de ahora –dije– muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien. ¿No es eso?

–Eso es.

–Por consiguiente –dije– puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

–Tal parece –dijo.

–Y así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo —pues, aunque no existan en un principio, pueden realmente ser más tarde producidas por medio de la costumbre y el ejercicio—, en la del conocimiento se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has observado con cuánta agudeza percibe el alma miserable de aquellos de quienes se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tantos más serán los males que cometa el alma?

–En efecto –dijo.

–Pues bien –dije yo–, si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta.

–Es natural –dijo.

–¿Y qué? –dije yo–. ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los ineducados y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada y los otros porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar?

–Es cierto –dijo.

–Es, pues, labor nuestra –dije yo–, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

–¿Y qué es ello?

–Que se queden allí –dije– y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

–Pero entonces –dijo–, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor siéndoles posible el vivir mejor?

V. –Te has vuelto a olvidar, querido amigo –dije–, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.

–Es verdad –dijo–. Me olvidé de ello.

–Pues ahora –dije– observa, ¡oh, Glaucón!, que tampoco vamos a perjudicar a los filósofos que haya entre nosotros, sino a obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan. Les diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades no participen de los trabajos de ellas, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y, cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces, por tanto, de participar de ambos aspectos. Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto.

–Efectivamente –dijo.

–¿Crees, pues, que nos desobedecerán los pupilos cuando oigan esto y se negarán a compartir por turno los trabajos de la comunidad viviendo el mucho tiempo restante todos juntos y en el mundo de lo puro?

–Imposible –dijo–. Pues son hombres justos a quienes ordenaremos cosas justas. Pero no hay duda de que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades.

–Así es, compañero –dije yo–. Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor que la del gobernante, es posible que llegues a tener una ciudad bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo

que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque, cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad.

–Nada más cierto –dijo.

–Pero ¿conoces –dije– otra vida que desprecie los cargos políticos excepto la del verdadero filósofo?

–No, ¡por Zeus! –dijo.

–Ahora bien, no conviene que se dirijan al poder en calidad de amantes de él, pues, si lo hacen, lucharán con ellos otros pretendientes rivales.

–¿Cómo no?

–Entonces, ¿a qué otros obligarás a dedicarse a la guarda de la ciudad sino a quienes, además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor el Estado, posean otros honores y lleven una vida mejor que la del político?

–A ningún otro –dijo.

VI. –¿Quieres, pues, que a continuación examinemos de qué manera se formarán tales personas y cómo se les podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos desde el Hades hasta los dioses?

–¿Cómo no he de querer? –dijo.

–Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo, sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía.

–Efectivamente.

–¿No hay, pues, que investigar cuál de las enseñanzas tiene un tal poder?

–¿Cómo no?

–Pues bien, ¿cuál podrá ser, oh, Glaucón, la enseñanza que atraiga el alma desde lo que nace hacia lo que existe? Mas al decir esto se me ocurre lo siguiente. ¿No afirmamos que era forzoso que éstos fuesen en su juventud atletas de guerra?

–Tal dijimos, en efecto.

–Por consiguiente es necesario que la enseñanza que buscamos tenga, además de aquello, esto otro.

–¿Qué?

–El no ser inútil para los guerreros.

–Desde luego –dijo–; así debe ser si es posible.

–Ahora bien, antes les educamos por medio de la gimnástica y la música.

–Así es –dijo.

–En cuanto a la gimnástica, ésta se afana en torno a lo que nace y muere, pues es el crecimiento y decadencia del cuerpo lo que ella preside.

–Tal parece.

–Entonces no será esta la enseñanza que buscamos.

–No, no lo es.

–¿Acaso lo será la música tal como en un principio la describimos?

–Pero aquélla –dijo– no era, si lo recuerdas, más que una contrapartida de la gimnástica: educaba a los guardianes por las costumbres; les procuraba, por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento, y por medio del ritmo, la eurritmia; y en lo relativo a las narraciones, ya fueran fabulosas o verídicas, presentaba algunos otros rasgos –siguió diciendo– semejantes a éstos. Pero no había en ella ninguna enseñanza que condujera a nada tal como lo que tú investigas ahora.

–Me lo recuerdas con gran precisión –dije–. En efecto, no ofrecía nada semejante. Pues entonces, ¿cuál podrá ser, oh, bendito Glaucón, esa enseñanza? Porque como nos ha parecido, según creo, que las artes eran todas ellas innobles...

–¿Cómo no? ¿Pues qué otra enseñanza nos queda ya, aparte de la música y de la gimnástica y de las artes?

–Si no podemos dar con ninguna –dije yo– que no esté incluída entre éstas, tomemos, pues, una de las que se aplican a todas ellas.

–¿Cuál?

–Por ejemplo, aquello tan general de que usan todas las artes y razonamientos y ciencias; lo que es forzoso que todos aprendan en primer lugar.

–¿Qué es ello? –dijo.

–Eso tan vulgar –dije– de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo. ¿O no ocurre con esto que toda arte y conocimiento se ven obligados a participar de ello?

–Muy cierto –dijo.

–¿No lo hace también –dije– la ciencia militar?

–Le es absolutamente forzoso –dijo.

–En efecto –dije–, es un general enteramente ridículo el Agamenón que Palamedes nos presenta una y otra vez en las tragedias. ¿No has observado que Palamedes dice haber sido él quien, por haber inventado los números, asignó los puestos al ejército que acampaba ante Ilión y contó las naves y todo lo demás, y parece como si antes de él nada hubiese sido contado y como si Agamenón no pudiese decir, por no saber tampoco contar, ni siquiera cuántos pies tenía. Pues entonces, ¿qué clase de general piensas que fue?

–Extraño ciertamente –dijo– si eso fuera verdad.

VII. –¿No consideraremos, pues –dije–, como otro conocimiento indispensable para un hombre de guerra el hallarse en condiciones de calcular y contar?

–Más que ningún otro –dijo– para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización o, mejor dicho, para quien quiera ser un hombre.

–Pues bien –dije–, ¿observas lo mismo que yo con respecto a este conocimiento?

–¿Qué es ello?

–Podría bien ser uno de los que buscamos y que conducen naturalmente a la comprensión; pero nadie se sirve debidamente de él a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

–¿Qué quieres decir? –preguntó.

–Intentaré enseñarte –dije– lo que a mí al menos me parece. Ve contemplando junto conmigo las cosas que yo voy a ir clasificando entre mí como aptas o no aptas para conducir adonde decimos y afirma o niega a fin de que veamos con mayor evidencia si esto es como yo lo imagino.

–Enséñame –dijo.

–Pues bien –dije–, te enseño, si quieres contemplarlas, que, entre los objetos de la sensación, los hay que no invitan a la inteligencia a examinarlos, por ser ya suficientemente juzgados por los sentidos; y otros, en cambio, que la invitan insistentemente a examinarlos, porque los sentidos no dan nada aceptable.

–Es evidente –dijo– que te refieres a las cosas que se ven de lejos y a las pinturas con sombras.

–No has entendido bien –contesté– lo que digo.

–¿Pues a qué te refieres? –dijo.

–Los que no la invitan –dije– son cuantos no desembocan al mismo tiempo en dos sensaciones contradictorias. Y los que desembocan los coloco entre los que la invitan, puesto que, tanto si son impresionados de cerca como de lejos, los sentidos no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. Pero comprenderás más claramente lo que digo del siguiente modo. He aquí lo que podríamos llamar tres dedos: el más pequeño, el segundo y el medio.

–Desde luego –dijo.

–Fíjate en que hablo de ellos como de algo visto de cerca. Ahora bien, obsérvame lo siguiente con respecto a ellos.

–¿Qué?

–Cada uno se nos muestra igualmente como un dedo y en esto nada importa que se le vea en medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo semejante. Porque en todo ello no se ve obligada el alma de los más a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, ya que en ningún caso le ha indicado la vista que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo.

–No, en efecto –dijo.

–De modo que es natural –dije– que una cosa así no llame ni despierte al entendimiento.

–Es natural.

–¿Y qué? Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la vista y no le importa a ésta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza? Y los demás sentidos, ¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas cosas? ¿O bien es del siguiente modo como actúa cada uno de ellos, viéndose ante todo obligado a encargarse también de lo blando el sentido que ha sido encargado de lo duro y comunicando éste al alma que percibe cómo la misma cosa es a la vez dura y blanda?

–De ese modo –dijo.

–Pues bien –dije–, ¿no es forzoso que, en tales casos, el alma se pregunte por su parte con perplejidad qué entiende esta sensación por duro, ya que

de lo mismo dice también que es blando, y qué entiende la de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero?

–Efectivamente –dijo–, he ahí unas comunicaciones extrañas para el alma y que reclaman consideración.

–Es, pues, natural –dije yo– que en caso semejante comience el alma por llamar al cálculo y la inteligencia e intente investigar con ellos si son una o dos las cosas anunciadas en cada caso.

–¿Cómo no?

–Mas, si resultan ser dos, ¿no aparecerá cada una de ellas como una y distinta de la otra?

–Sí.

–Ahora bien, si cada una de ellas es una y ambas juntas son dos, las concebirá a las dos como separadas, pues si no estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino como una.

–Bien.

–Así, pues, la vista también veía, según decimos, lo grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. ¿No es eso?

–Sí.

–Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquélla.

–Cierto.

–Pues bien, ¿no es de aquí de donde comienza a venirnos el preguntar qué es lo grande y qué lo pequeño?

–En un todo.

–Y de la misma manera llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

–Muy exacto –dijo.

VIII. –Pues bien, eso es lo que yo quería decir cuando afirmaba hace un momento que hay cosas provocadoras de la inteligencia y otras no provocadoras y cuando a las que penetran en los sentidos en compañía de las opuestas a ellas las definía como provocadoras y a las que no como no despertadoras de la inteligencia.

–Ya me doy cuenta –dijo– y así opino también.

–¿Y qué? El número y la unidad, ¿de cuáles te parece que son?

–No tengo idea –dijo.

–Pues juzga –dije– por lo expuesto. Si la unidad es contemplada —o percibida por cualquier otro sentido— de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero, si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a ésta, entonces hará falta ya quien decida y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de ella el pensamiento, y a preguntar qué cosa es la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

–Pero esto –dijo– ocurre en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

–Pues si tal ocurre a la unidad –dije yo–, ¿no les ocurrirá también lo mismo a todos los demás números?

–¿Cómo no?

–Ahora bien, toda la logística y aritmética tienen por objeto el número.

–En efecto.

–Y así resultan aptas para conducir a la verdad.

–Sí, extraordinariamente aptas.

–Entonces parece que son de las enseñanzas que buscamos. En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero a causa de la táctica y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador.

–Así es –dijo.

–Ahora bien, se da el caso de que nuestro guardián es guerrero y filósofo.

–¿Cómo no?

–Entonces, ¡oh, Glaucón!, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.

–Muy bien dicho –contestó.

–Y he aquí –dije yo– que, al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo también cuán sutil es ésta y cuán beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos; eso siempre que uno la practique con miras al conocimiento, no al trapicheo.

–¿Por qué? –dijo.

–Por lo que ahora decíamos: porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables: Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que en una discusión intenta dividir la unidad en sí y no lo admiten; antes bien, si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.

–Gran verdad –asintió– la que dices.

–¿Qué crees, pues, oh, Glaucón? Si alguien les preguntara: "¡Oh, hombres singulares! ¿Qué números son esos sobre que discurrís, en los que las unidades son tales como vosotros las suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte?". ¿Qué crees que responderían?

–Yo creo que dirían que hablan de cosas en las cuales no cabe más que pensar sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo.

–¿Ves, pues, oh, mi querido amigo –dije yo–, cómo este conocimiento parece sernos realmente necesario, puesto que resulta que obliga al alma a usar de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí?

–Efectivamente –dijo–, sí que lo hace.

–¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias, y que, cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?

–Así es –dijo.

–Y verdaderamente creo yo que no te sería fácil encontrar muchas enseñanzas que cuesten más trabajo que ésta a quien la aprende y se ejercita en ella.

–No, en efecto.

–Razones todas por las cuales no hay que dejarla; antes bien, los mejor dotados deben ser educados en ella.

–De acuerdo –dijo.

IX. –Pues bien –dije–, dejemos ya sentada esta primera cosa. Pero hay una segunda que sigue a ella de la que debemos considerar si tal vez nos interesa.

–¿Qué es ello? ¿Te refieres acaso –dijo– a la geometría?

–A eso mismo –dije yo.

–Pues en cuanto de ella se relaciona con las cosas de la guerra –dijo–, es evidente que sí que nos interesa. Porque en lo que toca a los campamentos y tomas de posiciones y concentraciones y despliegues de tropas y a todas las demás maniobras que, tanto en las batallas mismas como en las marchas, ejecutan los ejércitos, una misma persona procederá de manera diferente si es geómetra que si no lo es.

–Sin embargo –dije–, para tales cosas sería suficiente una pequeña parte de la geometría y del cálculo. Pero es precisamente la mayor y más avanzada parte de ella la que debemos examinar para ver si tiende a aquello que decíamos, a hacer que se contemple más fácilmente la idea del bien. Y tienden a ese fin, decimos, todas las cosas que obligan al alma a volverse hacia aquel lugar en que está lo más dichoso de cuanto es, lo que a todo trance tiene ella que ver.

–Dices bien –asintió.

–De modo que si obliga a contemplar la esencia, conviene; y si la generación, no conviene.

–Tal decimos, en efecto.

–Pues bien –dije yo–, he aquí una cosa que cuantos sepan algo, por poco que sea, de geometría no nos irán a discutir: que con esta ciencia ocurre todo lo contrario de lo que dicen de ella cuantos la practican.

–¿Cómo? –dijo.

–En efecto, su lenguaje es sumamente ridículo y forzado, pues hablan como si estuvieran obrando y como si todas sus explicaciones las hicieran con miras a la práctica, y emplean toda clase de términos tan pomposos como

"cuadrar", "aplicar" y "adicionar"; sin embargo, toda esta disciplina es, según yo creo, de las que se cultivan con miras al conocimiento.

–Desde luego –dijo.

–¿Y no hay que convenir también en lo siguiente?

–¿En qué?

–En que es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

–Nada cuesta convenir en ello –dijo–; en efecto, la geometría es conocimiento de lo que siempre existe.

–Entonces, ¡oh, mi noble amigo!, atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.

–Sí, y en gran manera –dijo.

–Pues bien –repliqué–, en gran manera también hay que ordenar a los de tu Calípolis que no se aparten en absoluto de la geometría. Porque tampoco son exiguas sus ventajas accesorias.

–¿Cuáles? –dijo.

–No sólo –dije– las que tú mismo citaste con respecto a la guerra, sino que también sabemos que, por lo que toca a comprender más fácilmente en cualquier otro estudio, existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quien no.

–Sí, ¡por Zeus!, una diferencia absoluta –dijo. –¿Establecemos, pues, ésta como segunda enseñanza para los jóvenes?

–Establezcámosla –dijo.

X. –¿Y qué? ¿Establecemos como tercera la astronomía? ¿O no estás de acuerdo?

–Sí por cierto –dijo–. Pues el hallarse en condiciones de reconocer bien los tiempos del mes o del año no sólo es útil para la labranza y el pilotaje, sino también no menos para el arte estratégico.

–Me haces gracia –dije–, porque pareces temer al vulgo, no crean que prescribes enseñanzas inútiles. Sin embargo, no es en modo alguno despreciable, aunque resulte difícil de creer, el hecho de que por estas enseñanzas es purificado y reavivado, cuando está corrompido y cegado por causa de las demás ocupaciones, el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conservado que diez mil ojos. Ahora bien, los que profesan esta misma opinión juzgarán que es imponderable la justeza con que hablas; pero quienes no hayan reparado en ninguna de estas cosas pensarán, como es natural, que no vale nada lo que dices, porque no ven que estos estudios produzcan ningún otro beneficio digno de mención. Considera, pues, desde ahora mismo con quiénes estás hablando; o si tal vez no hablas ni con unos ni con otros, sino que eres tú mismo a quien principalmente diriges tus argumentos, sin llevar a mal, no obstante, que haya algún otro que pueda acaso obtener algún beneficio de ellos.

–Eso es lo que prefiero –dijo–: hablar, preguntar y responder sobre todo para provecho mío.

–Entonces –dije yo– vuelve hacia atrás, pues nos hemos equivocado cuando, hace un momento, tomamos lo que sigue a la geometría.

–¿Pues cómo lo tomamos? –dijo.

–Después de las superficies –dije yo– tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considerado antes en sí mismo. Pero lo correcto es tomar, inmediatamente después del segundo desarrollo, el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y sobre lo que participa de profundidad.

–Así es –dijo–. Mas esa es una cuestión, ¡oh, Sócrates!, que me parece no estar todavía resuelta.

–Y ello, por dos razones –dije yo–: porque, al no haber ninguna ciudad que los estime debidamente, estos conocimientos, ya de por sí difíciles, son objeto de una investigación poco intensa; y porque los investigadores necesitan de un director, sin el cual no serán capaces de descubrir nada, y este director, en primer lugar, es difícil que exista, y en segundo, aun suponiendo que existiera, en las condiciones actuales no le obedecerían, movidos de su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas. Pero, si fuese la ciudad entera quien, honrando debidamente estas cuestiones, ayudase en su tarea al director, aquéllos obedecerían y, al ser investigadas de manera constante y enérgica, las cuestiones serían elucidadas en cuanto a su naturaleza, puesto que aun ahora, cuando son menospreciadas y entorpecidas por el vulgo e incluso por los que las investigan sin darse cuenta de cuál es el aspecto en que son útiles, a pesar de todos estos obstáculos, medran, gracias a su encanto, y no sería nada sorprendente que salieran a la luz.

–En efecto –dijo–, su encanto es extraordinario. Pero repíteme con más claridad lo que decías hace un momento. Ponías ante todo, si mal no recuerdo, el estudio de las superficies, es decir, la geometría.

–Sí –dije yo.

–Y después –dijo–, al principio pusiste detrás de ella la astronomía; pero luego te volviste atrás.

–Es que –dije– el querer exponerlo todo con demasiada rapidez me hace ir más despacio. Pues a continuación viene el estudio del desarrollo en profundidad; pero como no ha originado sino investigaciones ridículas, lo pasé por alto y, después de la geometría, hablé de la astronomía, es decir, del movimiento en profundidad.

–Bien dices –asintió.

–Pues bien –dije–, pongamos la astronomía como cuarta enseñanza dando por supuesto que la ciudad contará con la disciplina que ahora hemos omitido tan pronto como quiera ocuparse de ella.

–Es natural –dijo él–. Pero como hace poco me reprendías, ¡oh, Sócrates!, por alabar la astronomía en forma demasiado cargante, ahora lo voy a hacer desde el punto de vista en que tú la tratas. En efecto, me parece evidente para todos que ella obliga al alma a mirar hacia arriba y la lleva de las cosas de aquí a las de allá.

–Quizá –contesté– sea evidente para todos, pero no para mí. Porque yo no creo lo mismo.

–¿Pues qué crees? –dijo.

–Que, tal como la tratan hoy los que quieren elevarnos hasta su filosofía, lo que hace es obligar a mirar muy hacia abajo.

–¿Cómo dices? –preguntó.

–Que no es de mezquina de lo que peca, según yo creo –dije–, la idea que te formas sobre lo que es la disciplina referente a lo de arriba. Supongamos que una persona observara algo al contemplar, mirando hacia arriba, la decoración de un techo; tú pareces creer que este hombre contempla con la inteligencia y no con los ojos. Quizá seas tú el que juzgues rectamente y estúpidamente yo; pero, por mi parte, no puedo creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba sino aquella que versa sobre lo existente e invisible; pero, cuando es una de las cosas sensibles la que intenta conocer una persona, yo afirmo que, tanto si mira hacia arriba con la boca abierta como hacia abajo con ella cerrada, jamás la conocerá, porque ninguna de esas cosas es objeto de conocimiento, y su alma no mirará hacia lo alto, sino hacia abajo ni aun en el caso de que intente aprenderlas nadando boca arriba por la tierra o por el mar.

XI. –Lo tengo bien merecido –dijo–; con razón me reprendes. Pero ¿de qué manera, distinta de la usual, decías que era menester aprender la astronomía para que su conocimiento fuera útil con respecto a lo que decimos?

–Del modo siguiente –dije yo–: de estas tracerías con que está bordado el cielo hay que pensar que son, es verdad, lo más bello y perfecto que en su género existe; pero también que, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí, movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista. ¿O es que crees otra cosa?

–En modo alguno –dijo.

–Pues bien –dije–, debemos servirnos de ese cielo recamado como de un ejemplo que nos facilite la comprensión de aquellas cosas, del mismo modo que si nos hubiésemos encontrado con unos dibujos exquisitamente trazados y trabajados por mano de Dédalo o de algún otro artista o pintor. En efecto, me figuro yo que cualquiera que entendiese de geometría reconocería, al ver una tal obra, que no la había mejor en cuanto a ejecución; pero consideraría absurdo el ponerse a estudiarla en serio con idea de encontrar en ella la verdad acerca de lo igual o de lo doble o de cualquier otra proporción.

–¿Cómo no va a ser absurdo? –dijo.

–Pues bien, al que sea realmente astrónomo –dije yo–, ¿no crees que le ocurrirá lo mismo cuando mire a los movimientos de los astros? Considerará, en efecto, que el artífice del cielo ha reunido, en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir en semejantes obras; pero, en cuanto a la proporción de la noche con respecto al día y de éstos con respecto al mes y del mes con respecto al año y de los demás astros relacionados entre sí y con aquéllos, ¿no crees que tendrá por un ser extraño a quien opine que estas cosas ocurren siempre del mismo modo y que, aun teniendo cuerpos y siendo visibles, no varían jamás en lo más mínimo, e intente por todos los medios buscar la verdad sobre ello?

–Tal es mi opinión –contestó– ahora que te lo oigo decir.

–Entonces –dije yo– practicaremos la astronomía del mismo modo que la geometría, valiéndonos de problemas, y dejaremos las cosas del cielo si es que queremos tornar de inútil en útil, por medio de un verdadero trato con la astronomía, aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma.

–Verdaderamente –dijo– impones una tarea muchas veces mayor que la que ahora realizan los astrónomos.

–Y creo también –dije yo– que si para algo servimos en calidad de legisladores, nuestras prescripciones serán similares en otros aspectos.

XII. –Pero ¿puedes recordarme alguna otra de las enseñanzas adecuadas?

–No puedo –dijo–, al menos así, de momento.

–Pues no es una sola –contesté–, sino muchas las formas que, en mi opinión, presenta el movimiento. Todas ellas las podría tal vez nombrar el que sea sabio; pero las que nos saltan a la vista incluso a nosotros son dos.

–¿Cuáles?

–Además de la citada –dije yo–, la que responde a ella.

–¿Cuál es ésa?

–Parece –dije– que, así como los ojos han sido constituidos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh, Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros. ¿O de qué otro modo opinamos?

–Así –dijo.

–Pues bien –dije yo–, como la labor es mucha, les preguntaremos a ellos qué opinan sobre esas cosas y quizá sobre otras; pero sin dejar nosotros de mantener constantemente nuestro principio.

–¿Cuál?

–Que aquellos a los que hemos de educar no vayan a emprender un estudio de estas cosas que resulte imperfecto o que no llegue infaliblemente al lugar a que es preciso que todo llegue, como decíamos hace poco de la astronomía. ¿O no sabes que también hacen otro tanto con la armonía? En efecto, se dedican a medir uno con otro los acordes y sonidos escuchados y así se toman, como los astrónomos, un trabajo inútil.

–Sí, por los dioses –dijo–, y también ridículo, pues hablan de no se qué espesuras y aguzan los oídos como para cazar los ruidos del vecino, y, mientras los unos dicen que todavía oyen entremedias un sonido y que éste es el más pequeño intervalo que pueda darse, con arreglo al cual hay que medir, los otros sostienen, en cambio, que del mismo modo han sonado ya antes las cuerdas, y tanto unos como otros prefieren los oídos a la inteligencia.

–Pero tú te refieres –dije yo– a esas buenas gentes que dan guerra a las cuerdas y las torturan, retorciéndolas con las clavijas; en fin, dejaré esta imagen, que se alargaría demasiado si hablase de cómo golpean a las cuerdas con el plectro y las acusan y ellas niegan y desafían a su verdugo y diré que no hablaba de ésos, sino de aquellos a los que hace poco decíamos que íbamos a consultar acerca de la armonía. Pues éstos hacen lo mismo que los que se ocupan de astronomía. En efecto, buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no y por qué lo son los unos y no los otros.

–Es propia de un genio –dijo– la tarea de que hablas.

–Pero es un estudio útil –dije yo– para la investigación de lo bello y lo bueno, aunque inútil para quien lo practique con otras miras.

–Es natural –dijo.

XIII. –Y yo creo –dije–, con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que, si se llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre una y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará alguno de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario lo será.

–Eso auguro yo también –dijo–. Pero es un enorme atajo el que tú dices, ¡oh, Sócrates!

–¿Te refieres al preludio –dije yo– o a qué otra cosa? ¿O es no sabemos que todas estas cosas no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender? Pues no creo que te parezca que los entendidos en estas cosas son dialécticos.

–No, ¡por Zeus! –dijo–, excepto un pequeñísimo número de aquellos con los que me he encontrado.

–Pero entonces –dije–, quienes no son capaces de dar o pedir cuenta de nada, ¿crees que sabrán jamás algo de lo que decimos que es necesario saber?

–Tampoco eso lo creo –dijo.

–Entonces, ¡oh, Glaucón! –dije–, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales y luego a los propios astros y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de la inteligible del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

–Exactamente –dijo.

–¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

–¿Cómo no?

–Y el liberarse de las cadenas –dije yo– y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible.

–Por mi parte –dijo– así lo admito. Sin embargo me parece algo sumamente difícil de admitir, aunque es también difícil por otra parte el rechazarlo. De todos modos, como no son cosas que haya de ser oídas solamente en este momento, sino que habrá de volver a ellas otras muchas veces, supongamos que esto es tal como ahora se ha dicho y vayamos a la melodía en sí y estudiémosla del mismo modo que lo hemos hecho con el proemio. Dinos, pues, cuál es la naturaleza de la facultad dialéctica y en cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van por fin a ser los que conduzcan a aquel lugar una vez llegados al cual podamos descansar de nuestro viaje ya terminado.

–Pero no serás ya capaz de seguirme, querido Glaucón –dije–, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte; y entonces contemplarlas, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí o al menos lo que yo entiendo por tal. Será así o no lo será, que sobre eso no vale la pena de discutir; pero lo que sí se puede mantener es que hay algo semejante que es necesario ver. ¿No es eso?

–¿Cómo no?

–¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos y no es posible llegar a ello por ningún otro medio?

–También esto merece ser mantenido –dijo.

–He aquí una cosa al menos –dije yo– que nadie podrá firmar contra lo que decimos, y es que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o bien están dedicadas por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno sabe y la conclusión y parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento?

–Ninguna –dijo.

XIV. –Entonces –dije yo– el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal lo atrae con suavidad y lo eleva alas alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes hace poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento. En algún momento anterior empleamos la palabra "pensamiento"; pero no me parece a mí que deban discutir por los nombres quienes tienen ante sí una investigación sobre cosas tan importantes como ahora nosotros.

–No, en efecto –dijo.

–Pero ¿bastará con que el alma emplee solamente aquel nombre que en algún modo haga ver con claridad la condición de la cosa?

–Bastará.

–Bastará, pues –dije yo–, con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aquellas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que la inteligencia con respecto a la opinión, el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación. En cuanto a la correspondencia de aquello a que estas cosas se refieren y a la división en dos partes de cada una de las dos regiones, la sujeta a opinión y la inteligible, dejémoslo, ¡oh,

Glaucón!, para que no nos envuelvan en una discusión muchas veces más larga que la anterior.

–Por mi parte –dijo– estoy también de acuerdo con estas otras cosas en el grado en que puedo seguirte.

–¿Y llamas dialéctico al que adquiere noción de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos conocimiento de algo cuanto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?

–¿Cómo no voy a decirlo? –replicó.

–Pues con el bien sucede lo mismo. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien separándola de todas las demás ni abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las críticas, esforzándose por fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para dormir allí un sueño absoluto?

–Sí, ¡por Zeus! –exclamó–; todo eso lo diré, y con todas mis fuerzas.

–Entonces, si algún día hubieras de educar en realidad a esos tus hijos imaginarios a quienes ahora educas e instruyes, no les permitirás, creo yo, que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que haya en ella mientras estén privados de razón como líneas irracionales.

–No, en efecto –dijo.

–¿Les prescribirás, pues, que se apliquen particularmente a aquella enseñanza que les haga capaces de preguntar y responder con la máxima competencia posible?

–Se lo prescribiré –dijo–, pero de acuerdo contigo.

–¿Y no crees –dije yo– que tenemos la dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella, y que ha terminado ya lo referente a las enseñanzas?

–Sí que lo creo –dijo.

XV. –Pues bien –dije yo–, ahora te falta designar a quiénes hemos de dar estas enseñanzas y de qué manera.

–Evidente –dijo.

–¿Te acuerdas de la primera elección de gobernantes y de cuáles eran los que elegimos?

–¿Cómo no? –dijo.

–Entonces –dije– considera que son aquéllas las naturalezas que deben ser elegidas también en otros aspectos. En efecto, hay que preferir a los más firmes y a los más valientes, y, en cuanto sea posible, a los más hermosos. Además hay que buscarlos tales que no sólo sean generosos y viriles en sus caracteres, sino que tengan también las prendas naturales adecuadas a esta educación.

–¿Y cuáles dispones que sean?

–Es necesario, ¡oh, bendito amigo! –dije–, que haya en ellos vivacidad para los estudios y que no les sea difícil aprender. Porque las almas flaquean mucho más en los estudios arduos que en los ejercicios gimnásticos, pues les afecta más una fatiga que les es propia y que no comparten con el cuerpo.

–Cierto –dijo.

–Y hay que buscar personas memoriosas, infatigables y amantes de toda clase de trabajos. Y si no, ¿cómo crees que iba nadie a consentir en realizar, además de los trabajos corporales, un semejante aprendizaje y ejercicio?

–Nadie lo haría –dijo– a no ser que gozase de todo género de buenas dotes.

–En efecto, el error que ahora se comete –dije yo– y el descrédito le han sobrevenido a la filosofía, como antes decíamos, porque los que se le acercan no son dignos de ella, pues no se le deberían acercar los bastardos, sino los bien nacidos.

–¿Cómo? –dijo.

–En primer lugar –dije yo–, quien se vaya a acercar a ella no debe ser cojo en cuanto a su amor al trabajo, es decir, amante del trabajo en la mitad de las cosas y no amante en la otra mitad. Esto sucede cuando uno ama la gimnasia y la caza y gusta de realizar toda clase de trabajos corporales sin ser, en cambio, amigo de aprender ni de escuchar ni de investigar, sino odiador de todos los trabajos de esta especie. Y es cojo también aquel cuyo amor del trabajo se comporta de modo enteramente opuesto.

–Gran verdad es la que dices –contestó.

–Pues bien –dije yo–, ¿no consideraremos igualmente como un alma lisiada con respecto a la verdad a aquella que, odiando la mentira voluntaria y soportándola con dificultad en sí misma e indignándose sobremanera cuando otros mienten, sin embargo acepta tranquilamente la involuntaria y no se disgusta si alguna vez es sorprendida en delito de ignorancia, antes bien, se revuelca a gusto en ella como una bestia porcina?

–Desde luego –dijo.

–También con respecto a la templanza –dije yo– y al valor y a la magnanimidad y a todas las partes de la virtud hay que vigilar no menos para distinguir el bastardo del bien nacido. Porque cuando un particular o una ciudad no saben discernir este punto y se ven en el caso de utilizar a alguien con miras a cualquiera de las virtudes citadas, en calidad de amigo el primero o de gobernante la segunda, son cojos y bastardos aquellos de que inconscientemente se sirven.

–Efectivamente –dijo–, tal sucede.

–Así, pues, hemos de tener –dije yo– gran cuidado con todo eso. Porque, si son hombres bien dispuestos en cuerpo y alma los que eduquemos aplicándoles a tan importantes enseñanzas y ejercicios, la justicia misma no podrá echarnos nada en cara y salvaremos la ciudad y el sistema político; pero, si los aplicados a ello son de otra índole, nos ocurrirá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor.

–Sería verdaderamente vergonzoso –dijo.

–Por completo –dije–. Pero me parece que también a mí me está ocurriendo ahora algo risible.

–¿Qué? –dijo.

–Me olvidé –dije– de que estábamos jugando y hablé con alguna mayor vehemencia. Pero es que, mientras hablaba, miré a la filosofía, y creo que fue al verla tan indignamente afrentada cuando me indigné y, encolerizado contra los culpables, puse demasiada seriedad en lo que dije.

–No, ¡por Zeus! –exclamó–, no es esa la opinión de quien te escucha.

–Pero sí la de quien habla –dije–. Mas no olvidemos esto: que, si bien en la primera elección escogíamos a ancianos, en esta segunda no será posible hacerlo. Pues no creamos a Solón cuando dice que uno es capaz de aprender muchas cosas mientras envejece; antes podrá un viejo correr que aprender y propios son de jóvenes todos los trabajos grandes y múltiples.

–Por fuerza –dijo.

XVI. –De modo que lo concerniente a los números y a la geometría y a toda la instrucción preliminar que debe preceder a la dialéctica hay que ponérselo por delante cuando sean niños, pero no dando a la enseñanza una forma que les obligue a aprender por la fuerza.

–¿Por qué?

–Porque no hay ninguna disciplina –dije yo– que deba aprender el hombre libre por medio de la esclavitud. En efecto, si los trabajos corporales no deterioran más el cuerpo por el hecho de haber sido realizados obligadamente, el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza.

–Cierto –dijo.

–No emplees, pues, la fuerza, mi buen amigo –dije–, para instruir a los niños; que se eduquen jugando y así podrás también conocer mejor para qué está dotado cada uno de ellos.

–Es natural lo que dices –respondió.

–Pues bien ¿te acuerdas –pregunté– de que dijimos que los niños habían de ser también llevados a la guerra en calidad de espectadores montados a caballo y que era menester acercarlos a ella, siempre que no hubiese peligro, y hacer que, como los cachorros, probasen la sangre?

–Me acuerdo –dijo.

–Pues bien –dije–, al que demuestre siempre una mayor agilidad en todos estos trabajos, estudios y peligros, a ése hay que incluirlo en un grupo selecto.

–¿A qué edad? –dijo.

–Cuando haya terminado –dije– ese período de gimnasia obligatoria que, ya sean dos o tres los años que dure, les impide dedicarse a ninguna otra cosa; pues el cansancio y el sueño son enemigos del estudio. Además una de las pruebas, y no la menos importante, será esta de cómo demuestre ser cada cual en los ejercicios gimnásticos.

–¿Cómo no? –dijo.

–Y después de este período –dije yo– los elegidos de erre los veintenarios obtendrán mayores honras que los demás y los conocimientos adquiridos separadamente por éstos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada de ellas y la naturaleza del ser.

–Ciertamente –dijo–, es el único conocimiento que se mantiene firme en aquellos en que penetra.

–Además –dije yo– es el que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica o no. Porque el que tiene visión de conjunto es dialéctico; pero el que no, ése no lo es.

–Lo mismo pienso –dijo.

–Será, pues, necesario –dije yo– que consideres estoy que a quienes, además de aventajar a los otros en ello, se muestren también firmes en el aprendizaje y firmes en la guerra y en las demás actividades, a éstos los separes nuevamente de entre los ya elegidos, tan pronto como hayan rebasado los treinta años, para hacerles objeto de honores aún más grandes e investigar, probándoles por medio del poder dialéctico, quién es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos. Pero he aquí una labor que requiere grandes precauciones, ¡oh, amigo mío!

–¿Por qué? –preguntó.

–¿No observas –dije yo– cuán grande se hace el mal que ahora afecta a la dialéctica?

–¿Cuál? –dijo.

–Creo –dije– que se ve contaminada por la iniquidad.

–En efecto –dijo.

–¿Consideras, pues, sorprendente lo que les ocurre –dije– y no les disculpas?

–¿Por qué razón? –dijo.

–Esto es –dije– como si un hijo putativo se hubiese criado entre grandes riquezas, en una familia numerosa e importante y rodeado de multitud de aduladores y, al llegar a hombre, se diese cuenta de que no era hijo de aquellos que decían ser sus padres, pero no pudiese hallar a quienes realmente le habían engendrado. ¿Puedes adivinar en qué disposición se hallaría con respecto a los aduladores y a sus supuestos padres en aquel tiempo en que no supiera lo de la impostura y en aquel otro en que, por el contrario, la conociera ya? ¿O prefieres escuchar lo que yo imagino?

–Lo prefiero –dijo.

XVII. –Pues bien, supongo –dije– que honraría más al padre y a la madre y a los demás supuestos parientes que a los aduladores, y toleraría menos que estuviesen privados de nada, y les haría o diría menos cosas con que pudiera faltarles, y en lo esencial desobedecería menos a aquéllos que a los aduladores durante el tiempo en que no conociese la verdad.

–Es natural –dijo.

–Ahora bien, una vez se hubiese enterado de lo que ocurría, me imagino que sus lazos de respeto y atención se relajarían para con aquéllos y se estrecharían para con los aduladores; que obedecería a éstos de manera más señalada que antes y acomodaría su vida futura a la conducta de ellos, con los cuales conviviría abiertamente; y, a no estar dotado de un natural muy bueno, no se preocuparía en absoluto de aquel su padre ni de los demás parientes supositicios.

–Sí; sucedería todo lo que dices –respondió–. Pero ¿en qué se relaciona esta imagen con los que se aplican a la dialéctica?

–En lo siguiente. Tenemos desde niños, según creo, unos principios sobre lo justo y lo honroso dentro de los cuales nos hemos educado obedeciéndoles y respetándoles a fuerza de padres.

–Así es.

–Pero hay también, en contraposición con éstos, otros principios prometedores de placer que adulan a nuestra alma e intentan atraerla hacia sí sin convencer, no obstante, a quienes tengan la más mínima mesura; pues éstos honran y obedecen a aquellos otros principios paternos.

–Así es.

–¿Y qué? –dije yo–. Si al hombre así dispuesto viene una interrogación y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación y, confutándole mil veces y de mil maneras, le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, ¿qué crees que, después de esto, hará él con ellas en lo tocante a honrarles y obedecerlas?

–Es forzoso –dijo– que no las honre ya ni les obedezca del mismo modo.

–Pues bien –dije yo–, cuando ya no crea, como antes, que son preciosas ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, ¿existe alguna otra vida a que naturalmente haya de volverse sino aquella que le adula?

–No existe –dijo.

–Entonces se advertirá, creo yo, que de obediente para con las leyes se ha vuelto rebelde a ellas.

–Por fuerza.

–¿No es, pues, natural –dije– lo que les sucede a quienes de tal modo se dan a la dialéctica y no son como antes decía yo, muy dignos de que se les disculpe?

–Y de que se les compadezca –dijo.

–Pues bien, para que no merezcan esa compasión tus treintañales, ¿no hay que proceder con la máxima precaución en su contacto con la dialéctica?

–Efectivamente –dijo.

–¿Y no es una gran precaución la de que no gusten de la dialéctica mientras sean todavía jóvenes? Porque creo que no habrás dejado de observar que, cuando los adolescentes han gustado por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos.

–Sí, gozan extraordinariamente –dijo.

–Y una vez que han refutado a muchos y sufrido también muchas refutaciones, caen rápidamente en la incredulidad con respecto a todo aquello en que antes creían y como consecuencia de esto desacreditan ante los demás no sólo a sí mismos, sino también a todo lo tocante a la filosofía.

–Muy cierto –dijo.

–En cambio –dije yo–, el adulto no querrá acompañarles en semejante manía e imitará más bien a quien quiera discutir para investigar la verdad que

a quien por divertirse haga un juego de la contradicción; y así no sólo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable.

–Exactamente –dijo.

–¿Y no es por precaución por lo que ha sido dicho todo cuanto precedió, a esto, lo de que sean disciplinados y firmes en sus naturalezas aquellos a quienes se vaya a hacer partícipes de la dialéctica de modo que no pueda aplicarse a ella, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud?

–Es cierto –dijo.

XVIII. –¿Será, pues, suficiente que cada uno se dedique al estudio de la dialéctica de manera asidua e intensa, sin hacer ninguna otra cosa, sino practicando con el mismo ahínco que en los ejercicios corporales durante un número de años doble que antes?

–¿Son seis –dijo– o cuatro los que dices?

–No te preocupes –dije–: pon cinco. Porque después de esto les tendrás que hacer bajar de nuevo a la caverna aquella y habrán de ser obligados a ocupar los cargos atañederos a la guerra y todos cuantos sean propios de jóvenes para que tampoco en cuanto a experiencia queden por bajo de los demás. Y habrán de ser también probados en estos cargos para ver si se van a mantener firmes cuando se intente arrastrarles en todas direcciones o si se moverán algo.

–¿Y cuánto tiempo fijas para esto? –dijo.

–Quince años –contesté–. Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados y la ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos honrándoles como a demones si lo aprueba así la pitonisa, y si no, como seres beatos y divinos.

–¡Qué hermosos son, oh, Sócrates –exclamó–, los gobernantes que, como un escultor, has modelado!

–Y las gobernantas, Glaucón –dije yo–. Pues no creas que en cuanto he dicho me refería más a los hombres que a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas.

–Nada más justo –dijo–, si, como dejamos sentado, todo ha de ser igual y común entre ellas y los hombres.

–¿Y qué? –dije–. ¿Reconocéis que no son vanas quimeras lo que hemos dicho sobre la ciudad y su gobierno, sino cosas que, aunque difíciles, son en cierto modo realizables, pero no de ninguna otra manera que como se ha expuesto, es decir, cuando haya en la ciudad uno y varios gobernantes que, siendo verdaderos filósofos, desprecien las honras de ahora, por conside-

rarlas innobles e indignas del menor aprecio, y tengan, por el contrario, en la mayor estima lo recto, con las honras que de ello dimanan, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan a organizar su ciudad?

–¿Cómo? –dijo.

–Enviarán al campo –dije– a todos cuantos mayores de diez años haya en la ciudad y se harán cargo de los hijos de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actuales y practicadas también por los padres de ellos, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes, que serán las que antes hemos descrito. ¿No es este el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema que exponíamos de modo que, siendo feliz el Estado, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé?

–Sí, y con mucho –dijo–. Me parece, Sócrates, que has hablado muy bien de cómo se realizará, si es que alguna vez llega a realizarse.

–¿Y no hemos dicho ya –pregunté yo– demasiadas palabras acerca de esta comunidad y del hombre similar a ella? Pues también está claro, según yo creo, cómo diremos que debe ser ese hombre.

–Está claro –dijo–. Y con respecto a lo que preguntas, me parece que esto se ha terminado. [...]

Aristóteles de Estagira
Metafísica

Libro primero

I. Naturaleza de la ciencia; diferencia entre la ciencia y la experiencia. II. La filosofía se ocupa principalmente de la indagación de las causas y de los principios. III. Doctrinas de los antiguos sobre las causas primeras y los principios de las cosas. Tales, Anaxímenes, etc. Principio descubierto por Anaxágoras, la inteligencia. IV. Del amor, principio de Parménides y de Hesíodo. De la Amistad y del Odio de Empédocles. Empédocles es el primero que ha reconocido cuatro elementos. De Leucipo y de Demócrito, que han afirmado lo lleno y lo vacío como causas del ser y del no ser. V. De los pitagóricos. Doctrina de los números. Parménides, Jenófanes, Meliso. VI. Platón. Lo que tomó de los pitagóricos, en qué difiere el sistema de Platón del de aquéllos. Recapitulación. VII. Recapitulación de las opiniones de los antiguos tocante a los principios. VIII. Refutación de las opiniones de los antiguos acerca de los principios de los seres. Las teorías materialistas. Los pitagóricos. IX. Refutación de la teoría de las ideas. X. Recapitulación final: la Filosofía antigua como primer tanteo científico.

- I -

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causa las percepciones de nuestros sentidos es una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias.

Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en unos no produce la memoria; al paso que en otros la produce. Y así los primeros son simplemente inteligentes; y los otros son más capaces de aprender que los que no tienen la facultad de acordarse. La inteligencia, sin la capacidad de aprender, es patrimonio de

los que no tienen la facultad de percibir los sonidos, por ejemplo, la abeja y los demás animales que puedan hallarse en el mismo caso. La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído. Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.

En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia, al parecer, se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la experiencia progresan la ciencia y el arte en el hombre. La experiencia, dice Polus, y con razón, ha creado el arte, la inexperiencia marcha a la ventura. El arte comienza cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Calias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad, los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte. En la práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos que sólo tienen experiencia consiguen mejor su objeto que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto consiste en que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, por lo contrario, el de lo general. Ahora bien, todos los actos, todos los hechos se dan en lo particular. Porque no es al hombre al que cura el médico, sino accidentalmente, y sí a Calias o Sócrates o a cualquier otro individuo que resulte pertenecer al género humano. Luego si alguno posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo general ignora lo particular en el contenido, errará muchas veces en el tratamiento de la enfermedad. En efecto, lo que se trata de curar es al individuo. Sin embargo, el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más bien patrimonio del arte que de la experiencia, y los hombres de arte pasan por ser más sabios que los hombres de experiencia, porque la sabiduría está en todos los hombres en razón de su saber. El motivo de esto es que los unos conocen la causa y los otros la ignoran.

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa. Y así afirmamos verdaderamente que los directores de obras, cualquiera que sea el trabajo de que se trate, tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios; tienen más conocimiento y son más sabios, porque saben las causas de lo que se hace; mientras que los operarios se parecen a esos seres inanimados que obran, pero sin conciencia de su acción, como el fuego, por ejemplo, que quema sin saberlo. En los seres inanimados una naturaleza particular es la que produce cada una de estas acciones; en los operarios es el hábito. La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por la enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no. Por otra parte, ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, no nos hacen ver por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente.

No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera, por encima de las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a

causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia, y porque era superior a los demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida, pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin. Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes.

Hemos asentado en la Moral la diferencia que hay entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos. Todo lo que sobre este punto nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios.

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto, evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

- II -

Puesto que esta ciencia es el objeto de nuestras indagaciones, examinemos de qué causas y de qué principios se ocupa la filosofía como ciencia; cuestión que se aclarará mucho mejor si se examinan las diversas ideas que nos formamos del filósofo. Por de pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias; aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquiera otra. No, el filósofo no debe recibir leyes, y sí darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle el que sea menos filósofo.

Tales son, en suma, los modos que tenemos de concebir la filosofía y los filósofos. Ahora bien; el filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general. Pero puede decirse también que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos más generales; como que las cosas que son objeto de ellos están mucho más lejos del alcance de los sentidos.

Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; las que recaen sobre un pequeño número de principios son más rigurosas que aquellas cuyo objeto es múltiple; la aritmética, por ejemplo, es más rigurosa que la geometría. La ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor, porque los que explican las causas de cada cosa

son los que verdaderamente enseñan. Por último, conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. El que quiera estudiar una ciencia por sí misma, escogerá entre todas la que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay de más científico. Lo más científico que existe lo constituyen los principios y las causas. Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquéllos por las demás cosas. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el porqué debe hacerse cada cosa. Y este porqué es el bien de cada ser, que tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres.

De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final. Y que no es una ciencia práctica lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado. Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la Luna, el curso del Sol y de los astros y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. El hecho mismo lo prueba, puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones y las explicaciones de este género. Es, por tanto, evidente que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la filosofía.

Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia. Porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides, debería disfrutar de este precioso privilegio. Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar. Si los poetas tienen razón diciendo que la divinidad es capaz de envidia, con ocasión de la filosofía podría aparecer principalmente esta envidia, y todos los que se elevan por el pensamiento deberían ser desgraciados. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa, y los poetas, como dice el proverbio, mienten muchas veces.

Por último, no hay ciencia más digna de estimación que ésta, porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante. Todas las demás ciencias tienen, es cierto, más relación con nuestras necesidades que la filosofía, pero ninguna la supera.

El fin que nos proponemos en nuestra empresa debe ser una admiración contraria, si puedo decirlo así, a la que provocan las primeras indagaciones en toda ciencia. En efecto, las ciencias, como ya hemos observado, tienen

siempre su origen en la admiración o asombro que inspira el estado de las cosas; como, por ejemplo, por lo que hace a las maravillas que de suyo se presentan a nuestros ojos, el asombro que inspiran las revoluciones del Sol o lo inconmensurable de la relación del diámetro con la circunferencia a los que no han examinado aún la causa. Es cosa que sorprende a todos que una cantidad no pueda ser medida ni aun por una medida pequeñísima. Pues bien, nosotros necesitamos participar de una admiración contraria: lo mejor está al fin, como dice el proverbio. A este mejor, en los objetos de que se trata, se llega por el conocimiento, porque nada causaría más asombro a un geómetra que el ver que la relación del diámetro con la circunferencia se hacía conmensurable.

Ya hemos dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que investigamos, el fin de nuestro estudio y de este tratado.

- III -

Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción.

Estos principios han sido suficientemente explicados en la Física. Recordemos, sin embargo, aquí las opiniones de aquellos que antes que nosotros se han dedicado al estudio del ser y han filosofado sobre la verdad; y que, por otra parte, han discurrido también sobre ciertos principios y ciertas causas. Esta revista será un preliminar útil a la indagación que nos ocupa. En efecto, o descubriremos alguna otra especie de causas, o tendremos mayor confianza en las causas que acabamos de enumerar.

La mayor parte de los primeros que filosofaron no consideraron los principios de todas las cosas, sino desde el punto de vista de la materia. Aquello de donde salen todos los seres, de donde proviene todo lo que se produce, y adonde va a parar toda destrucción, persistiendo la sustancia misma bajo sus diversas modificaciones, he aquí el principio de los seres. Y así creen, que nada nace ni perece verdaderamente, puesto que esta naturaleza primera subsiste siempre; a la manera que no decimos que Sócrates nace realmente, cuando se hace hermoso o músico, ni que perece, cuando pierde estos modos de ser, puesto que el sujeto de las modificaciones, Sócrates mismo, persiste en su existencia, sin que podamos servirnos de estas expresiones respecto a ninguno de los demás seres. Porque es indispensable que haya una naturaleza primera, sea única, sea múltiple, la cual subsistiendo siempre, produzca todas las demás cosas. Por lo que hace al número y al carácter propio de los elementos, estos filósofos no están de acuerdo.

Tales, fundador de esta filosofía, considera el agua como primer principio. Por esto llega hasta pretender que la tierra descansa en el agua; y se vio probablemente conducido a esta idea, porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente mismo procede de ella, y que todo animal vive de la humedad; y aquello de donde viene todo, es claro, que es el principio de todas las cosas. Otra observación le condujo también a esta opinión. Las semillas de todas las cosas son húmedas por naturaleza y el agua es el principio de las cosas húmedas.

Algunos creen que los hombres de los más remotos tiempos y con ellos los primeros teólogos muy anteriores a nuestra época, se figuraron la naturaleza de la misma manera que Tales. Han presentado como autores del Universo al Océano y a Tetis , y los dioses, según ellos, juran por el agua, por ese agua que los poetas llaman Estigia. Porque lo más seguro que existe es igualmente lo que hay de más sagrado; y lo más sagrado que hay es el juramento. ¿Hay en esta antigua opinión una explicación de la naturaleza? No es cosa que se vea claramente. Tal fue, por lo que se dice, la doctrina de Tales sobre la primera causa.

No es posible colocar a Hipón entre los primeros filósofos, a causa de lo vago de su pensamiento. Anaxímenes y Diógenes dijeron que el aire es anterior al agua, y que es el primer principio de los cuerpos simples. Hipaso de Metaponte y Heráclito de Éfeso reconocen como primer principio el fuego. Empédocles admite cuatro elementos, añadiendo la tierra a los tres que quedan nombrados. Estos elementos subsisten siempre, y no se hacen o devienen; sólo que siendo, ya más, ya menos, se mezclan y se desunen, se agregan y se separan.

Anaxágoras de Clazómenas, mayor que Empédocles, no logró exponer un sistema tan recomendable. Pretende que el número de los principios es infinito. Casi todas las cosas formadas de partes semejantes, no están sujetas, como se ve en el agua y el fuego, a otra producción ni a otra destrucción que la agregación o la separación; en otros términos, no nacen ni perecen, sino que subsisten eternamente.

Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia, considerándola como causa única.

Una vez en este punto, se vieron precisados a caminar adelante y a entrar en nuevas indagaciones. Es indudable que toda destrucción y toda producción proceden de algún principio, ya sea único o múltiple. Pero ¿de dónde proceden estos efectos y cuál es la causa? Porque, en verdad, el sujeto mismo no puede ser autor de sus propios cambios. Ni la madera ni el bronce, por ejemplo, son la causa que les hace mudar de estado al uno y al otro; no es la madera la que hace la cama, ni el bronce el que hace la estatua. Buscar esta otra cosa es buscar otro principio, el principio del movimiento, como nosotros le llamamos.

Desde los comienzos, los filósofos partidarios de la unidad de la sustancia, que tocaron esta cuestión, no se tomaron gran trabajo en resolverla. Sin embargo, algunos de los que admitían la unidad, intentaron hacerlo, pero sucumbieron, por decirlo así, bajo el peso de esta indagación. Pretenden que la unidad es inmóvil, y que no sólo nada nace ni muere en toda la naturaleza (opinión antigua y a la que todos se afiliaron), sino también que en la naturaleza es imposible otro cambio. Este último punto es peculiar de estos filósofos. Ninguno de los que admiten la unidad del todo ha llegado a la concepción de la causa de que hablamos, excepto, quizá, Parménides, en cuanto no se contenta con la unidad, sino que, independientemente de ella, reconoce en cierta manera dos causas.

En cuanto a los que admiten muchos elementos, como lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra, están más a punto de descubrir la causa en cuestión. Porque atribuyen al fuego el poder motriz, y al agua, a la tierra y a los otros elementos la propiedad contraria. No bastando estos principios para producir el Universo, los sucesores de los filósofos que los habían adoptado, estrechados de nuevo, como hemos dicho, por la verdad misma, recurrieron al segundo principio. En efecto, que el orden y la belleza que existen en las cosas o que se producen en ellas, tengan por causa la tierra o cualquier otro

elemento de esta clase, no es en modo alguno probable: ni tampoco es creíble que los filósofos antiguos hayan abrigado esta opinión. Por otra parte, atribuir al azar o a la fortuna estos admirables efectos era muy poco racional. Y así, cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucedía con los animales, había una inteligencia, causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus predecesores.

Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotimo de Clazómenas lo indicó el primero. Estos dos filósofos alcanzaron, pues, la concepción de la Inteligencia, y establecieron que la causa del orden es a un mismo tiempo el principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento.

- IV -

Debería creerse que Hesíodo entrevió mucho antes algo análogo, y con Hesíodo todos los que han admitido como principio en los seres el Amor o el deseo; por ejemplo, Parménides. Éste dice, en su explicación de la formación del Universo:

Él creó el Amor, el más antiguo de todos los dioses.

Hesíodo, por su parte, se expresa de esta manera:

Mucho antes de todas las cosas existió el Caos, después la Tierra espaciosa.

Y el Amor, que es el más hermoso de todos los Inmortales. Con lo que parece que reconocen que es imprescindible que los seres tengan una causa capaz de imprimir el movimiento y de dar enlace a las cosas. Deberíamos examinar aquí a quién pertenece la prioridad de este descubrimiento, pero rogamos se nos permita decidir esta cuestión más tarde.

Como se vio que al lado del bien aparecía lo contrario del bien en la naturaleza; que al lado del orden y de la belleza se encontraban el desorden y la fealdad; que el mal parecía sobrepujar al bien, y lo feo a lo bello, otro filósofo introdujo la Amistad y la Discordia como causas opuestas de estos efectos contrarios. Porque si se sacan todas las consecuencias que se derivan de las opiniones de Empédocles, y nos atenemos al fondo de su pensamiento y no a la manera con que él lo balbucea, se verá que hace de la Amistad el principio del bien, y de la Discordia el principio del mal. De suerte, que si se dijese que Empédocles ha proclamado, y proclamado el primero, el bien y el mal como principios, quizá no se incurriría en equivocación, puesto que, según su sistema, el bien en sí es la causa de todos los bienes, y el mal la de todos los males.

Hasta aquí, en nuestra opinión, los filósofos han reconocido dos de las causas que hemos fijado en la Física: la materia y la causa del movimiento. Es cierto que lo han hecho de una manera oscura e indistinta, como se conducen los soldados bisoños en un combate. Éstos se lanzan sobre el enemigo y descargan muchas veces sendos golpes, pero la ciencia no entra para nada en su conducta. En igual forma estos filósofos no saben en verdad lo que dicen. Porque no se les ve nunca, o casi nunca, hacer uso de sus principios. Anaxágoras se sirve de la Inteligencia como de una máquina, para la formación del mundo; y cuando se ve embarazado para explicar por qué causa es necesario esto o aquello, entonces presenta la inteligencia en escena; pero en todos los demás casos a otra causa más bien que a la inte-

ligencia es a la que atribuye la producción de los fenómenos. Empédocles se sirve de las causas más que Anaxágoras, es cierto, pero de una manera también insuficiente, y al servirse de ellas no sabe ponerse de acuerdo consigo mismo.

Muchas veces en el sistema de este filósofo, la amistad es la que separa, y la discordia la que reúne. En efecto, cuando el todo se divide en sus elementos por la discordia, entonces las partículas del fuego se reúnen en un todo, así como las de cada uno de los otros elementos. Y cuando la amistad lo reduce todo a la unidad, mediante su poder, entonces, por lo contrario, las partículas de cada uno de los elementos se ven forzadas a separarse. Empédocles, según se ve, se distinguió de sus predecesores por la manera de servirse de la causa de que nos ocupamos; fue el primero que la dividió en dos. No hizo un principio único del principio de movimiento, sino dos principios diferentes, y opuestos entre sí. Y luego, desde el punto de vista de la materia, es el primero que reconoció cuatro elementos. Sin embargo, no se sirvió de ellos como si fueran cuatro elementos, sino como si fuesen dos, el fuego de una parte por sí solo, y de otra los tres elementos opuestos: la tierra, el aire y el agua, considerados como una sola naturaleza. Ésta es por lo menos la idea que se puede formar después de leer su poema. Tales son, a nuestro juicio, los caracteres, y tal es el número de los principios de que Empédocles nos ha hablado.

Leucipo y su amigo Demócrito admiten por elementos lo lleno y lo vacío o, usando de sus mismas palabras, el ser y el no ser. Lo lleno, lo sólido, es el ser; lo vacío y lo raro es el no ser. Por esta razón, según ellos, el no ser existe lo mismo que el ser. En efecto, lo vacío existe lo mismo que el cuerpo; y desde el punto de vista de la materia éstas son las causas de los seres. Y así como los que admiten la unidad de la sustancia hacen producir todo lo demás mediante las modificaciones de esta sustancia, dando lo raro y lo denso por principios de estas modificaciones, en igual forma estos dos filósofos pretenden que las diferencias son las causas de todas las cosas. Estas diferencias son en su sistema tres: la forma, el orden, la posición. Las diferencias del ser sólo proceden según su lenguaje, de la configuración, de la coordinación, y de la situación. La configuración es la forma, y la coordinación es el orden, y la situación es la posición. Y así *A* difiere de *N* por la forma; *A N* de *N A* por el orden; y *Z* de *N* por la posición. En cuanto al movimiento, a averiguar de dónde procede y cómo existe en los seres, han despreciado esta cuestión, y la han omitido como han hecho los demás filósofos.

Tal es, a nuestro juicio, el punto a que parecen haber llegado las indagaciones de nuestros predecesores sobre las dos causas en cuestión.

- V -

En tiempo de estos filósofos y antes que ellos, los llamados pitagóricos se dedicaron por de pronto a las matemáticas, e hicieron progresar esta ciencia. Embebidos en este estudio, creyeron que los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres. Los números son por su naturaleza anteriores a las cosas, y los pitagóricos creían percibir en los números más bien que en el fuego, la tierra y el agua, una multitud de analogías con lo que existe y lo que se produce. Tal combinación de números, por ejemplo, les parecía ser la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra la oportunidad; y así, poco más o menos, hacían con todo lo demás; por último, veían en los números las combinaciones de la música y sus acordes. Pareciéndoles que estaban formadas todas las cosas a semejanza de los números, y siendo por otra parte los números anteriores a todas las cosas,

creyeron que los elementos de los números son los elementos de todos los seres, y que el cielo en su conjunto es una armonía y un número. Todas las concordancias que podían descubrir en los números y en la música, junto con los fenómenos del cielo y sus partes y con el orden del Universo, las reunían, y de esta manera formaban un sistema. Y si faltaba algo, empleaban todos los recursos para que aquél presentara un conjunto completo. Por ejemplo, como la década parece ser un número perfecto, y que abraza todos los números, pretendieron que los cuerpos en movimiento en el cielo son diez en número. Pero no siendo visibles más que nueve, han imaginado un décimo, el Antictón. Todo esto lo hemos explicado más al por menor en otra obra. Si ahora tocamos ese punto, es para hacer constar, respecto a ellos como a todos los demás, cuáles son los principios cuya existencia afirman, y cómo estos principios entran en las causas que hemos enumerado.

He aquí en lo que al parecer consiste su doctrina: El número es el principio de los seres bajo el punto de vista de la materia, así como es la causa de sus modificaciones y de sus estados diversos; los elementos del número son el par y el impar; el impar es finito, el par es infinito; la unidad participa a la vez de estos dos elementos, porque a la vez es par e impar; el número viene de la unidad, y por último, el cielo en su conjunto se compone, como ya hemos dicho, de números. Otros pitagóricos admiten diez principios, que colocan de dos en dos, en el orden siguiente:

Finito e infinito.

Par e impar.

Unidad y pluralidad.

Derecha e izquierda.

Macho y hembra.

Reposo y movimiento.

Rectilíneo y curvo.

Luz y tinieblas.

Bien y mal.

Cuadrado y cuadrilátero irregular.

La doctrina de Alcmeón de Crotona, parece aproximarse mucho a estas ideas, sea que las haya tomado de los pitagóricos, sea que éstos las hayan recibido de Alcmeón, porque florecía cuando era anciano Pitágoras, y su doctrina se parece a la que acabarnos de exponer. Dice, en efecto, que la mayor parte de las cosas de este mundo son dobles, señalando al efecto las oposiciones entre las cosas. Pero no fija, como los pitagóricos, estas diversas oposiciones. Toma las primeras que se presentan, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, el bien y el mal, lo grande y lo pequeño, y sobre todo lo demás se explica de una manera igualmente indeterminada, mientras que los pitagóricos han definido el número y la naturaleza de las oposiciones.

Por consiguiente, de estos dos sistemas puede deducirse que los contrarios son los principios de las cosas, y además, que uno de ellos nos da a conocer el número de estos principios y su naturaleza. Pero cómo estos principios pueden resumirse en las causas primeras, es lo que no han articulado claramente estos filósofos. Sin embargo, parece que consideran los elementos desde el punto de vista de la materia, porque, según ellos, estos elementos se encuentran en todas las cosas y constituyen y componen todo el Universo.

Lo que precede basta para dar una idea de las opiniones de los que, entre los antiguos, han admitido la pluralidad en los elementos de la naturaleza. Hay otros que han considerado el todo como un ser único, pero difieren entre sí, ya por el mérito de la exposición, ya por la manera como han concebido la realidad. Con relación a la revista que estamos pasando a las causas, no tenemos necesidad de ocuparnos de ellos. En efecto, no hacen como algunos filósofos, que al establecer la existencia de una sustancia única, sacan sin embargo todas las cosas del seno de la unidad, considerada como materia; su doctrina es muy distinta. Estos físicos añaden el movimiento para producir el Universo, mientras que aquéllos pretenden que el Universo es inmóvil. He aquí todo lo que se encuentra en estos filósofos referente al objeto de nuestra indagación:

La unidad de Parménides parece ser la unidad racional, la de Meliso, por lo contrario, la unidad material, y por esta razón el primero representa la unidad como finita, y el segundo como infinita. Jenófanes, fundador de estas doctrinas (porque según se dice, Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni al parecer dio explicaciones sobre la naturaleza de ninguna de estas dos unidades; tan sólo al dirigir sus miradas sobre el conjunto del cielo, ha dicho que la unidad es Dios. Repito que, en el examen que nos ocupa, debemos, como ya hemos dicho, prescindir de estos filósofos, por lo menos de los dos últimos, Jenófanes y Meliso, cuyas concepciones son verdaderamente bastante groseras. Con respecto a Parménides, parece que habla con un conocimiento más profundo de las cosas. Persuadido de que fuera del ser, el no ser es nada, admite que el ser es necesariamente uno, y que no hay ninguna otra cosa más que el ser; cuestión que hemos tratado detenidamente en la Física. Pero precisado a explicar las apariencias, a admitir la pluralidad que nos suministra los sentidos, al mismo tiempo que la unidad concebida por la razón, sienta, además del principio de la unidad, otras dos causas, otros dos principios, lo caliente y lo frío, que son el fuego y la tierra. De estos dos principios, atribuye el uno, lo caliente, al ser, y el otro, lo frío, al no ser.

He aquí los resultados de lo que hemos dicho, y lo que se puede inferir de los sistemas de los primeros filósofos con relación a los principios. Los más antiguos admiten un principio corporal, porque el agua y el fuego y las cosas análogas son cuerpos; en los unos, este principio corporal es único, y en los otros es múltiple; pero unos y otros lo consideran desde el punto de vista de la materia. Algunos, además de esta causa, admiten también la que produce el movimiento, causa única para los unos, doble para los otros. Sin embargo, hasta que apareció la escuela Itálica, los filósofos han expuesto muy poco sobre estos principios. Todo lo que puede decirse de ellos, como ya hemos manifestado, es que se sirven de dos causas, y que una de éstas, la del movimiento, se considera como única por los unos, como doble por los otros.

Los pitagóricos, ciertamente, han hablado también de dos principios. Pero han añadido lo siguiente, que exclusivamente les pertenece. El finito, el infinito y la unidad, no son, según ellos, naturalezas aparte, como lo son el fuego o la tierra o cualquier otro elemento análogo, sino que el infinito en sí y la unidad en sí son la sustancia misma de las cosas, a las que se atribuye la unidad y la infinitud; y por consiguiente, el número es la sustancia de todas las cosas. De esta manera se han explicado sobre las causas de que nos ocupamos. También comenzaron a ocuparse de la forma propia de las cosas y a definirla; pero en este punto su doctrina es demasiado imperfecta. Definían superficialmente; y el primer objeto a que convenía la definición dada, le consideraban como la esencia de la cosa definida, como si,

por ejemplo, se creyese que lo doble y el número dos son una misma cosa, porque lo doble se encuentra desde luego en el número dos. Y ciertamente, dos y lo doble, no son la misma cosa en su esencia; porque entonces un ser único sería muchos seres, y ésta es la consecuencia del sistema pitagórico.

Tales son las ideas que pueden formarse de las doctrinas de los filósofos más antiguos y de sus sucesores.

- VI -

A estas diversas filosofías siguió la de Platón de acuerdo las más veces con las doctrinas pitagóricas, pero que tiene también sus ideas propias, en las que se separa de la escuela Itálica. Platón, desde su juventud, se había familiarizado con Cratilo, su primer maestro, y efecto de esta relación era partidario de la opinión de Heráclito, según el que todos los objetos sensibles están en un flujo o cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos.

Más tarde conservó esta misma opinión. Por otra parte, discípulo de Sócrates, cuyos trabajos no abrazaron ciertamente más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que al tratar de la moral, se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones, Platón, heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones debían recaer sobre otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? A estos seres los llamó Ideas, añadiendo que los objetos sensibles están fuera de las ideas, y reciben de ellas su nombre, porque en virtud de su participación en las ideas, todos los objetos de un mismo género reciben el mismo nombre que las ideas. La única mudanza que introdujo en la ciencia fue esta palabra, participación. Los pitagóricos dicen, en efecto, que los seres existen a imitación de los números; Platón que existen por participación en ellos. La diferencia es sólo de nombre. En cuanto a indagar en qué consiste esta participación o esta imitación de las ideas, es cosa de que no se ocuparon ni Platón ni los pitagóricos. Además, entre los objetos sensibles y las ideas, Platón admite seres intermedios, los seres matemáticos, distintos de los objetos sensibles, en cuanto son eternos e inmóviles, y distintos de las ideas, en cuanto son muchos de ellos semejantes, mientras que cada idea es la única de su especie.

Siendo las ideas causas de los demás seres, Platón consideró sus elementos como los elementos de todos los seres. Desde el punto de vista de la materia, los principios son lo grande y lo pequeño; desde el punto de vista de la esencia, es la unidad. Porque en tanto que las ideas tienen lo grande y lo pequeño por sustancia, y que por otra parte participan de la unidad, las ideas son los números. Sobre esto de ser la unidad la esencia por excelencia, y que ninguna otra cosa puede aspirar a este título, Platón está de acuerdo con los pitagóricos, así como lo está también en la de ser los números causas de la esencia de los otros seres. Pero reemplazar por una díada el infinito considerado como uno, y constituir el infinito de lo grande y de lo pequeño, he aquí lo que le es peculiar. Además coloca los números fuera de los objetos sensibles, mientras que los pitagóricos pretenden que los números son los objetos mismos, y no admiten los seres matemáticos como intermedios. Si, a diferencia de los pitagóricos, Platón colocó de esta suerte la unidad y los números fuera de las cosas e hizo intervenir las ideas, esto fue debido a sus estudios sobre los caracteres distintos de los seres, porque sus predecesores no conocían la Dialéctica. En cuanto a esta opinión,

según la que es una díada el otro principio de las cosas, procede de que todos los números, a excepción de los impares, salen fácilmente de la díada, como de una materia común. Sin embargo, es distinto lo que sucede de como dice Platón, y su opinión no es razonable: porque hace una multitud de cosas con esta díada considerada como materia, mientras que una sola producción es debida a la idea. Pero en realidad, de una materia única sólo puede salir una sola mesa, mientras que el que produce la idea, la idea única, produce muchas mesas. Lo mismo puede decirse del macho con relación a la hembra; ésta puede ser fecundada por una sola unión, mientras que, por lo contrario, el macho fecunda muchas hembras. He aquí una imagen del papel que desempeñan los principios de que se trata.

Tal es la solución dada por Platón a la cuestión que nos ocupa; resultando evidentemente de lo que precede, que sólo se ha servido de dos causas: la esencia y la materia. En efecto, admite por una parte las ideas, causas de la esencia de los demás objetos, y la unidad, causa de las ideas; y por otra, una materia, una sustancia, a la que se aplican las ideas para constituir los seres sensibles, y la unidad para constituir las ideas. ¿Cuál es esta sustancia? Es la díada, lo grande y lo pequeño. Colocó también en uno de estos dos elementos la causa del bien, y en el otro la causa del mal; punto de vista que no ha sido más particularmente objeto de indagaciones de algunos filósofos anteriores, como Empédocles y Anaxágoras.

- VII -

Acabamos de ver breve y sumariamente qué filósofos han hablado de los principios y de la verdad, y cuáles han sido sus sistemas. Este rápido examen es suficiente, sin embargo, para hacer ver que ninguno de los que han hablado de los principios y de las causas nos ha dicho nada que no pueda reducirse a las causas que hemos consignado nosotros en la Física, pero que todos, aunque oscuramente y cada uno por distinto rumbo, han vislumbrado alguna de ellas.

En efecto, unos hablan del principio material que suponen uno o múltiple, corporal o incorporal. Tales son por ejemplo, lo grande y lo pequeño de Platón, el infinito de la escuela Itálica, el fuego, la tierra, el agua y el aire de Empédocles, la infinidad de las homeomerías de Anaxágoras. Todos estos filósofos se refirieron evidentemente a este principio, y con ellos todos aquellos que admiten como principio el aire, el fuego, o el agua, o cualquiera otra cosa más densa que el fuego, pero más sutil que el aire, porque tal es, según algunos, la naturaleza del primer elemento. Estos filósofos sólo se han fijado en la causa material. Otros han hecho indagaciones sobre la causa del movimiento: aquellos, por ejemplo, que afirman como principios la Amistad y la Discordia, o la Inteligencia o el Amor. En cuanto a la forma, en cuanto a la esencia, ninguno de ellos ha tratado de ella de un modo claro y preciso. Los que mejor lo han hecho son los que han recurrido a las ideas y a los elementos de las ideas; porque no consideran las ideas y sus elementos, ni como la materia de los objetos sensibles, ni como los principios del movimiento. Las ideas, según ellos, son más bien causas de inmovilidad y de inercia. Pero las ideas suministran a cada una de las otras cosas su esencia, así como ellas la reciben de la unidad. En cuanto a la causa final de los actos, de los cambios, de los movimientos, nos hablan de alguna causa de este género, pero no le dan el mismo nombre que nosotros ni dicen en qué consisten. Los que admiten como principios la inteligencia o la amistad, dan a la verdad estos principios como una cosa buena, pero no sostienen que sean la causa final de la existencia o de la producción de

ningún ser, y antes dicen, por lo contrario, que son las causas de sus movimientos. De la misma manera, los que dan este mismo carácter de principios a la unidad o al ser, los consideran como causas de la sustancia de los seres, y de ninguna manera como aquello en vista de lo cual existen y se producen las cosas. Y así dicen y no dicen, si puedo expresarme así, que el bien es una causa; mas el bien que mencionan no es el bien hablando en absoluto, sino accidentalmente.

La exactitud de lo que hemos dicho sobre las causas, su número, su naturaleza, está, pues, confirmada, al parecer, por el testimonio de todos estos filósofos y hasta por su impotencia para encontrar algún otro principio. Es evidente, además, que en la indagación de que vamos a ocuparnos, debemos considerar los principios, o bajo todos estos puntos de vista, o bajo alguno de ellos. Pero ¿cómo se ha expresado cada uno de estos filósofos?; y, ¿cómo han resuelto las dificultades que se relacionan con los principios? He aquí los puntos que vamos a examinar.

- VIII -

Todos los que suponen que el todo es uno, que no admiten más que un solo principio, la materia, que dan a este principio una naturaleza corporal y extensa, incurren evidentemente en una multitud de errores, porque sólo reconocen los elementos de los cuerpos, y no los de los seres incorporales; y sin embargo, hay seres incorporales, y después, aun cuando quieran explicar las causas de la producción y destrucción, y construir un sistema que abrace toda la naturaleza, suprimen la causa del movimiento. Otro defecto consiste en no dar por causa en ningún caso ni la esencia, ni la forma; así como el aceptar, sin suficiente examen, como principio de los seres un cuerpo simple cualquiera, menos la tierra; el no reflexionar sobre esta producción o este cambio, cuyas causas son los elementos; y por último, no determinar cómo se opera la producción mutua de los elementos. Tomemos, por ejemplo, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Estos elementos provienen los unos de los otros unos por vía de reunión y otros por vía de separación. Esta distinción importa mucho para la cuestión de la prioridad y de la posterioridad de los elementos. Desde el punto de vista de la reunión, el elemento fundamental de todas las cosas parece ser aquel del cual, considerado como principio, se forma la tierra por vía de agregación, y este elemento deberá ser el más tenue y el más sutil de los cuerpos. Los que admiten el fuego como principio son los que se conforman principalmente con este pensamiento. Todos los demás filósofos reconocen en igual forma, que tal debe ser el elemento de los cuerpos, y así ninguno de los filósofos posteriores que admitieron un elemento único, consideró la tierra como principio, a causa sin duda de la magnitud de sus partes, mientras que cada uno de los demás elementos ha sido adoptado como principio por alguno de aquellos. Unos dicen que es el fuego el principio de las cosas, otros el agua, otros el aire. ¿Y por qué no admiten igualmente, según la común opinión, como principio la tierra? Porque generalmente se dice que la tierra es todo. El mismo Hesíodo dice que la tierra es el más antiguo de todos los cuerpos; ¡tan antigua y popular es esta creencia!

Desde este punto de vista, ni los que admiten un principio distinto del fuego, ni los que suponen el elemento primero más denso que el aire y más sutil que el agua, podían por tanto estar en lo cierto. Pero si lo que es posterior bajo la relación de la generación es anterior por su naturaleza (y todo compuesto, toda mezcla, es posterior por la generación), sucederá todo lo contrario; el agua será anterior al aire, y la tierra al agua.

Limitémonos a las observaciones que quedan consignadas con respecto a los filósofos, que sólo han admitido un solo principio material. Mas son también aplicables a los que admiten un número mayor de principios, como Empédocles, por ejemplo, que reconoce cuatro cuerpos elementales, pudiéndose decir de él todo lo dicho de estos sistemas. He aquí lo que es peculiar de Empédocles.

Nos presenta éste los elementos procediendo los unos de los otros, de tal manera que el fuego y la tierra no permanecen siendo siempre el mismo cuerpo. Este punto lo hemos tratado en la Física, así como la cuestión de saber si deben admitirse una o dos causas del movimiento. En nuestro juicio, la opinión de Empédocles no es, ni del todo exacta, ni del todo irracional. Sin embargo, los que adoptan sus doctrinas, deben desechar necesariamente todo tránsito de un estado a otro, porque lo húmedo no podría proceder de lo caliente, ni lo caliente de lo húmedo, ni el mismo Empédocles no dice cuál sería el objeto que hubiera de experimentar estas modificaciones contrarias, ni cuál sería esa naturaleza única que se haría agua y fuego.

Podemos pensar que Anaxágoras admite dos elementos por razones que ciertamente él no expuso, pero que si se le hubieran manifestado, indudablemente habría aceptado. Porque bien que, en suma, sea absurdo decir que en un principio todo estaba mezclado, puesto que para que se verificara la mezcla, debió haber primero separación, puesto que es natural que un elemento cualquiera se mezcle con otro elemento cualquiera, y en fin, porque supuesta la mezcla primitiva, las modificaciones y los accidentes se separarían de las sustancias, estando las mismas cosas igualmente sujetas a la mezcla y a la separación; sin embargo, si nos fijamos en las consecuencias, y si se precisa lo que Anaxágoras quiere decir, se hallará, no tengo la menor duda, que su pensamiento no carece, ni de sentido, ni de originalidad. En efecto, cuando nada estaba aún separado, es evidente que nada de cierto se podría afirmar de la sustancia primitiva. Quiero decir con esto, que la sustancia primitiva no sería blanca, ni negra, ni parda, ni de ningún otro color; sería necesariamente incolora, porque en otro caso tendría alguno de estos colores. Tampoco tendría sabor por la misma razón, ni ninguna otra propiedad de este género. Tampoco podía tener calidad, ni cantidad, ni nada que fuera determinado, sin lo cual hubiese tenido alguna de las formas particulares del ser; cosa imposible cuando todo está mezclado, y lo cual supone ya una separación. Ahora bien, según Anaxágoras, todo está mezclado, excepto la inteligencia; la inteligencia sólo existe pura y sin mezcla. Resulta de aquí, que Anaxágoras admite como principios: primero, la unidad, porque es lo que aparece puro y sin mezcla; y después otro elemento, lo indeterminado antes de toda determinación, antes que haya recibido forma alguna.

A este sistema le falta verdaderamente claridad y precisión; sin embargo, en el fondo del pensamiento de Anaxágoras hay algo que se aproxima a las doctrinas posteriores, sobre todo a las de los filósofos de nuestros días.

Las únicas especulaciones familiares a los filósofos de que hemos hablado, recaen sobre la producción, la destrucción y el movimiento [porque los principios y las causas, objeto de sensible]. Pero los que extienden sus especulaciones a todas sus indagaciones, son casi exclusivamente los de la sustancia, los seres, que admiten por una parte seres sensibles y por otra seres no sensibles, estudian evidentemente estas dos especies de seres. Por lo tanto, será conveniente detenerse más en sus doctrinas y examinar lo que dicen de bueno o de malo, que se refiera a nuestro asunto.

Los que se llaman pitagóricos emplean los principios y los elementos de una manera más extraña aún que los físicos, y esto procede de que toman los principios fuera de los seres sensibles: los seres matemáticos están privados de movimientos, a excepción de aquellos de que trata la Astronomía. Ahora bien, todas sus indagaciones, todos sus sistemas, recaen sobre los seres físicos. Explican la producción del cielo, y observan lo que pasa en sus diversas partes, sus revoluciones y sus movimientos, y a esto es a lo que aplican sus principios y sus causas, como si estuvieran de acuerdo con los físicos para reconocer que el ser está reducido a lo que es sensible, a lo que abraza nuestro cielo. Pero sus causas y sus principios bastan, en nuestra opinión, para elevarse a la concepción de los seres que están fuera del alcance de los sentidos; causas y principios que podrían aplicarse mucho mejor a esto que las consideraciones físicas.

¿Pero cómo tendrá lugar el movimiento, si no hay otras sustancias que lo finito y lo infinito, lo par y lo impar? Los pitagóricos nada dicen de esto, ni explican tampoco cómo pueden operarse, sin movimiento y sin cambio, la producción y la destrucción, o las revoluciones de los cuerpos celestes. Supongamos por otra parte, que se les conceda o que resulte demostrado que la extensión sale de sus principios; habrá aún que explicar por qué ciertos cuerpos son ligeros, por qué otros son pesados. Porque ellos declaran, y ésta es su pretensión, que todo lo que dicen de los cuerpos matemáticos lo afirman de los cuerpos sensibles; y por esta razón jamás han hablado del fuego, de la tierra, ni de los otros cuerpos análogos, como si no tuvieran nada de particular que decir de los seres sensibles.

Además, ¿cómo concebir que las modificaciones del número y el número mismo sean causas de lo que existe, de lo que se produce en el cielo en todos tiempos y hoy, y que no haya, sin embargo, ningún otro número fuera de este número que constituye el mundo? En efecto, cuando los pitagóricos han colocado en tal parte del Universo la Opinión y la Oportunidad, y un poco más arriba o más abajo la Injusticia, la Separación o la Mezcla, diciendo para probar que es así, que cada una de estas cosas es un número y que en esta misma parte del Universo se encuentra ya una multitud de magnitudes, puesto que cada punto particular del espacio está ocupado por alguna magnitud, ¿el número que constituye el cielo es entonces lo mismo que cada uno de estos números, o bien se necesita de otro número además de aquél? Platón dice que se necesita otro. Admite que todos estos seres, lo mismo que sus causas, son igualmente números, pero las causas son números inteligibles, mientras que los otros seres son números sensibles.

- IX -

Dejemos ya a los pitagóricos, y respecto a ellos mantengámonos a lo dicho. Pasemos ahora a ocuparnos de los que reconocen las ideas como causas. Observemos por lo pronto, que al tratar de comprender las causas de los seres que están sometidos a nuestros sentidos, han introducido otros tantos seres, lo cual es como si uno, queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible y aumentase el número para poder practicarla. Porque el número de las ideas es casi tan grande o poco menos que el de los seres cuyas causas intentan descubrir y de los cuales han partido para llegar a las ideas. Cada cosa tiene su homónimo; no sólo la tienen las esencias, sino también todo lo que es uno en la multiplicidad de los seres, sea entre las cosas sensibles, sea entre las cosas eternas.

Además, de todos los argumentos con que se intenta demostrar la existencia de las ideas, ninguno prueba esta existencia. La conclusión de algunos no es necesaria; y conforme a otros, debería haber ideas de cosas respecto de las que no se admite que las haya. En efecto, según las consideraciones tomadas de la ciencia, habrá ideas de todos los objetos de que se tienen conocimiento, conforme al argumento de la unidad en la pluralidad, habrá hasta negaciones; y, en tanto que se piensa en lo que ha perecido,ha- brá también ideas de los objetos que han perecido, porque podemos formarnos de ellos una imagen. Por otra parte, los razonamientos más rigurosos conducen ya a admitir las ideas de lo que es relativo y no se admite que lo relativo sea un género en sí; o ya a la hipótesis del tercer hombre. Por último, la demostración de la existencia de las ideas destruye lo que los partidarios de las ideas tienen más interés en sostener, que la misma existencia de las ideas. Porque resulta de aquí que no es la díada lo primero, sino el número; que lo relativo es anterior al ser en sí; y todas las contradicciones respecto de sus propios principios en que han incurrido los partidarios de la doctrina de las ideas.

Además, conforme a la hipótesis de la existencia de las ideas, habrá ideas, no sólo de las esencias, sino de muchas otras cosas; porque hay unidad de pensamiento, no sólo con relación a la esencia, sino también con relación a toda especie de ser; las ciencias no recaen únicamente sobre la esencia, recaen también sobre otras cosas; y pueden sacarse otras mil consecuencias de este género. Mas, por otra parte, es necesario, y así resulta de las opiniones recibidas sobre las ideas; es necesario, repito, que si hay participación de los seres en las ideas, haya ideas sólo de las esencias, porque no se tiene participación en ellas mediante el accidente; no debe haber participación de parte de un ser con las ideas, sino en tanto que este ser es un atributo de un sujeto. Y así, si una cosa participase de lo doble en sí, participaría al mismo tiempo de la eternidad; pero sólo sería por accidente, porque sólo accidentalmente lo doble es eterno. Luego no hay ideas sino de la esencia. Luego idea significa esencia en este mundo y en el mundo de las ideas; ¿de otra manera qué significaría esta proposición: la unidad en la pluralidad es algo que está fuera de los objetos sensibles? Y si las ideas son del mismo género que las cosas que participan de ellas, habrá entre las ideas y las cosas alguna relación común. ¿Por qué ha de haber entre las díadas perecederas y las díadas también varias, pero eternas, unidad e identidad del carácter constitutivo de la díada, más bien que entre la díada ideal y la díada particular? Si no hay comunidad de género, no habrá entre ellas más de común que el nombre; y será como si se diese el nombre de hombre a Calias y a un trozo de madera, sin haber relación entre ellos.

Una de las mayores cuestiones de difícil resolución sería demostrar para qué sirven las ideas a los seres sensibles eternos, o a los que nacen y perecen. Porque las ideas no son, respecto de ellos, causas de movimiento, ni de ningún cambio; ni prestan auxilio alguno para el conocimiento de los demás seres, porque no son su esencia, pues en tal caso estarían en ellos. Tampoco son su causa de existencia, puesto que no se encuentran en los objetos que participan de las ideas. Quizá se dirá que son causas de la misma manera que la blancura es causa del objeto blanco, en el cual se da mezclada. Esta opinión, que tiene su origen en las doctrinas de Anaxágoras y que ha sido adoptada por Eudoxio y por algunos otros, carece verdaderamente de todo fundamento, y sería fácil acumular contra ella una multitud de objeciones insolubles. Por otra parte, los demás objetos no pueden provenir de las ideas en ninguno de los sentidos en que les entiende de ordinario esta expresión. Decir que las ideas son ejemplares, y que las demás

cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas. El que trabaja en su obra, ¿tiene necesidad para ello de tener los ojos puestos en las ideas? Puede suceder que exista o que se produzca un ser semejante a otro, sin haber sido modelado por este otro; y así, que Sócrates exista o no, podría nacer un hombre como Sócrates. Esto no es menos evidente, aun cuando se admitiese un Sócrates eterno. Habría por otra parte muchos modelos del mismo ser y, por consiguiente, muchas ideas; respecto del hombre, por ejemplo, habría a la vez la de animal, la de bípedo y la de hombre en sí.

Además, las ideas no serán sólo modelos de los seres sensibles, sino que serán también modelos de sí mismas; tal será el género en tanto que género de ideas; de suerte que la misma cosa será a la vez modelo y copia. Y puesto que es imposible, al parecer, que la esencia se separe de aquello de que ella es esencia, ¿cómo en este caso las ideas que son la esencia de las cosas podrían estar separadas de ellas? Se dice en el Fedón, que las ideas son las causas del ser y del devenir o llegar a ser, y sin embargo, aun admitiendo las ideas, los seres que de ellas participan no se producen si no hay un motor. Vemos, por el contrario, producirse muchos objetos, de los que no se dice que haya ideas; como una casa, un anillo, y es evidente que las demás cosas pueden ser o hacerse por causas análogas a la de los objetos en cuestión.

Asimismo, si las ideas son números, ¿cómo podrán estos números ser causa? ¿Es porque los seres son otros números, por ejemplo, tal número el hombre, tal otro Sócrates, tal otro Calias? ¿Por qué los unos son causa de los otros? Pues con suponer a los unos eternos y a los otros no, no se adelantará nada. Si se dice que los objetos sensibles no son más que relaciones de números, como lo es, por ejemplo, una armonía, es claro que habrá algo de que serán ellos la relación. Este algo es la materia. De aquí resulta evidentemente que los números mismos no serán más que relaciones de los objetos entre sí. Por ejemplo, supongamos que Calias sea una relación en números de fuego, agua, tierra y aire; entonces el hombre en sí se compondría, además del número, de ciertas sustancias, y en tal caso la idea número, el hombre ideal, sea o no un número determinado, será una relación numérica de ciertos objetos, y no un puro número y, por consiguiente, no es el número el que constituirá el ser particular.

Es claro que de la reunión de muchos números resulta un número; pero ¿cómo muchas ideas pueden formar una sola idea? Si no son las ideas mismas, si son las unidades numéricas comprendidas bajo las ideas las que constituyen la suma, y si esta suma es un número en el género de la miríada, ¿qué papel desempeñan entonces las unidades? Si son semejantes, resultan de aquí numerosos absurdos; si no son semejantes, no serán todas, ni las mismas, ni diferentes entre sí. Porque ¿en qué diferirán no teniendo ningún modo particular? Estas suposiciones ni son razonables, ni están de acuerdo con el concepto mismo de la unidad.

Además, será preciso introducir necesariamente otra especie de número, objeto de la aritmética, y todos esos intermedios de que hablan algunos filósofos. ¿En qué consisten estos intermedios, y de qué principios se derivan? Y, por último, ¿para qué estos intermediarios entre los seres sensibles y las ideas? Además, las unidades que entran en cada díada procederán de una díada anterior, y esto es imposible. Luego ¿por qué el número compuesto es uno? Pero aún hay más: si las unidades son diferentes, será preciso que se expliquen como lo hacen los que admiten dos o cuatro elementos; los cuales dan por elemento, no lo que hay de común en todos los seres, el cuerpo, por ejemplo, sino el fuego o la tierra, sea o no el cuerpo algo de

común entre los seres. Aquí sucede lo contrario; se hace de la unidad un ser compuesto de partes homogéneas, como el agua o el fuego. Y si así sucede, los números no serán esencias. Por lo demás, es evidente que si hay una unidad en sí, y si esta unidad es principio, la unidad debe tomarse en muchas acepciones; de otra manera, iríamos a parar a cosas imposibles.

Con el fin de reducir todos los seres a estos principios, se componen las longitudes de lo largo y de lo corto, de una especie de pequeño y de grande; la superficie de una especie de ancho y de estrecho; y el cuerpo de una especie de profundo y de no profundo. Pero en este caso, ¿cómo el plano contendrá la línea, o cómo el sólido contendrá la línea y el plano? Porque lo ancho y lo estrecho difieren en cuanto género de lo profundo y de su contrario. Y así como el número se encuentra en estas cosas, porque el más y el menos difieren de los principios que acabamos de asentar, es igualmente evidente que de estas diversas especies, las que son anteriores no se encontrarán en las que son posteriores. Y no se diga que lo profundo es una especie de ancho, porque entonces el cuerpo sería una especie de plano. Por otra parte, ¿los puntos de dónde han de proceder? Platón combatió la existencia del punto, suponiendo que es una concepción geométrica. Le daba el nombre de principio de la línea, siendo los puntos estas líneas indivisibles de que hablaba muchas veces. Sin embargo, es preciso que la línea tenga límites, y las mismas razones que prueban la existencia de la línea, prueban igualmente la del punto.

En una palabra, es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto mismo lo que se desatiende. Porque nada se dice de la causa que es origen del cambio, y para explicar la esencia de los seres sensibles se recurre a otras esencias; ¿pero son las unas esencias de las otras? A esto sólo se contesta con vanas palabras. Porque participar, como hemos dicho más arriba, no significa nada. En cuanto a esta causa, que en nuestro juicio es el principio de todas las ciencias, principio en cuya virtud obra toda inteligencia, toda naturaleza, esta causa que colocamos entre los primeros principios, las ideas de ninguna manera la alcanzan. Pero las matemáticas se han convertido hoy en filosofía, son toda la filosofía, por más que se diga que su estudio no debe hacerse sino en vista de otras cosas. Además, lo que los matemáticos admiten como sustancia de los seres podría considerarse como una sustancia puramente matemática, como un atributo, una diferencia de la sustancia, o de la materia, más bien que como la materia misma. He aquí a lo que viene a parar lo grande y lo pequeño. A esto viene también a reducirse la opinión de los físicos de que lo raro y lo denso son las primeras diferencias del objeto. Esto no es, en efecto, otra cosa que lo más y lo menos. Y en cuanto al movimiento, si el más y el menos lo constituyen, es claro que las ideas estarán en movimiento; si no es así, ¿de dónde ha venido el movimiento? Suponer la inmovilidad de las ideas equivale a suprimir todo estudio de la naturaleza.

Una cosa que parece más fácil demostrar es que todo es uno; y sin embargo, esta doctrina no lo consigue. Porque resulta de la explicación, no que todo es uno, sino que la unidad en sí es todo, siempre que se conceda que es todo; y esto no se puede conceder, a no ser que se reconozca la existencia del género universal, lo cual es imposible respecto de ciertas cosas.

Tampoco en este sistema se puede explicar lo que viene después del número, como las longitudes, los planos, los sólidos; no se dice cómo estas cosas son y se hacen, ni cuales son sus propiedades. Porque no pueden ser ideas; no son números; no son seres intermedios; este carácter pertenece a los seres matemáticos. Tampoco son seres perecederos. Es preciso admitir que es una cuarta especie de seres.

Finalmente, indagar en conjunto los elementos de los seres sin establecer distinciones, cuando la palabra elemento se toma en tan diversas acepciones, es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo, si se plantea de esta manera la cuestión: ¿cuáles son los elementos constitutivos? Porque seguramente no pueden encontrarse así los principios de la acción, de la pasión, de la dirección rectilínea; y sí pueden encontrase los principios sólo respecto de las esencias. De suerte que buscar los elementos de todos los seres o imaginarse que se han encontrado, es una verdadera locura. Además ¿cómo pueden averiguarse los elementos de todas las cosas? Evidentemente, para esto sería preciso no poseer ningún conocimiento anterior. El que aprende la geometría, tiene necesariamente conocimientos previos, pero nada sabe de antemano de los objetos de la geometría y de lo que se trata de aprender. Las demás ciencias se encuentran en el mismo caso. Por consiguiente, si como se pretende, hay una ciencia de todas las cosas, se abordará esta ciencia sin poseer ningún conocimiento previo. Porque toda ciencia se adquiere con el auxilio de conocimientos previos, totales y parciales, ya proceda por vía de demostración, ya por definiciones; porque es preciso conocer antes, y conocer bien, los elementos de la definición. Lo mismo sucede con la ciencia inductiva. De otro lado, si la ciencia de que hablamos fuese innata en nosotros, sería cosa sorprendente que el hombre, sin advertirlo, poseyese la más excelente de las ciencias.

Además ¿cómo conocer cuáles son los elementos de todas las cosas, y llegar sobre este punto a la certidumbre? Porque esta es otra dificultad. Se discutirá sobre los verdaderos elementos, como se discute con motivo de ciertas sílabas. Y así, unos dicen que la sílaba *xa* se compone de *c*, de *s* y de *a*; otros pretenden que en ella entra otro sonido distinto de todos los que se conocen como elementos. En fin, en las cosas que son percibidas por los sentidos, ¿el que esté privado de la facultad de sentir, las podrá percibir? Debería, sin embargo, conocerlas, si las ideas son los elementos constitutivos de todas las cosas, de la misma manera que los sonidos simples son los elementos de los sonidos compuestos.

- X -

Resulta evidente de lo que precede, que las indagaciones de todos los filósofos recaen sobre los principios que hemos enumerado en la Física, y que no hay otros fuera de éstos. Pero estos principios han sido indicados de una manera oscura, y podemos decir que, en un sentido, se ha hablado de todos ellos antes que nosotros, y en otro, que no se ha hablado de ninguno. Porque la filosofía de los primeros tiempos, joven aún y en su primer arranque, se limita a hacer tanteos sobre todas las cosas. Empédocles, por ejemplo, dice que lo que constituye los huesos es la proporción. Ahora bien, este es uno de nuestros principios, la forma propia, la esencia de cada objeto. Pero es preciso que la proporción sea igualmente el principio esencial de la carne y de todo lo demás; o si no, no es principio de nada. La proporción es la que constituirá la carne, el hueso y cada uno de los demás objetos; no será la materia, no serán estos elementos de Empédocles, el fuego, la tierra, el agua y el aire. Empédocles se hubiera convencido ante estas razones, si se le hubieran propuesto; pero él por sí no ha puesto en claro su pensamiento.

Hemos expuesto más arriba la insuficiencia de la aplicación de los principios que han hecho nuestros predecesores. Pasemos ahora a examinar las dificultades que pueden ocurrir relativamente a los principios mismos. Éste será un medio de facilitar la solución de las que puedan presentarse.

Libro segundo

I. El estudio de la verdad es en parte fácil y en parte difícil. Diferencia que hay entre la filosofía y las ciencias prácticas: aquélla tiene principalmente por objeto las causas. II. Hay un principio simple y no una serie de causas que se prolongue hasta el infinito. III. Método. No debe aplicarse el mismo método a todas las ciencias. La física no consiente la sutileza matemática. Condiciones preliminares del estudio de la naturaleza.

- I -

La ciencia, que tiene por objeto la verdad, es difícil desde un punto de vista y fácil desde otro. Lo prueba la imposibilidad que hay de alcanzar la completa verdad y la imposibilidad de que se oculte por entero. Cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza. Lo que cada cual en particular añade al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o es muy poca cosa, pero la reunión de todas las ideas presenta importantes resultados. De suerte que en este caso sucede a nuestro parecer como cuando decimos con el proverbio; ¿quién no clava la flecha en una puerta? Considerada de esta manera, esta ciencia es cosa fácil. Pero la imposibilidad de una posesión completa de la verdad en su conjunto y en sus partes, prueba todo lo difícil que es la indagación de que se trata. Esta dificultad es doble. Sin embargo, quizá la causa de ser así no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, lo mismo que a los ojos de los murciélagos ofusca la luz del día, lo mismo a la inteligencia de nuestra alma ofuscan las cosas que tienen en sí mismas la más brillante evidencia.

Es justo, por tanto, mostrarse reconocidos, no sólo respecto de aquellos cuyas opiniones compartimos, sino también de los que han tratado las cuestiones de una manera un poco superficial, porque también éstos han contribuido por su parte. Estos han preparado con sus trabajos el estado actual de la ciencia. Si Timoteo no hubiera existido, no habríamos disfrutado de estas preciosas melodías, pero si no hubiera habido un Frinis no habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que han expuesto sus ideas sobre la verdad. Nosotros hemos adoptado algunas de las opiniones de muchos filósofos, pero los anteriores filósofos han sido causa de la existencia de éstos.

En fin, con mucha razón se llama a la filosofía la ciencia teórica de la verdad. En efecto, el fin de la especulación es la verdad, el de la práctica es la mano de obra; y los prácticos, cuando consideran el porqué de las cosas, no examinan la causa en sí misma, sino con relación a un fin particular y para un interés presente. Ahora bien, nosotros no conocemos lo verdadero, si no sabemos la causa. Además, una cosa es verdadera por excelencia cuando las demás cosas toman de ella lo que tienen de verdad, y de esta manera el fuego es caliente por excelencia, porque es la causa del calor de los demás seres. En igual forma, la cosa, que es la causa de la verdad en los seres que se derivan de esta cosa, es igualmente la verdad por excelencia. Por esta razón los principios de los seres eternos son sólo necesariamente la eterna verdad. Porque no son sólo en tal o cual circunstancia estos principios verdaderos, ni hay nada que sea la causa de su verdad; sino que, por lo contrario, son ellos mismos causa de la verdad de las demás cosas. De manera que tal es la dignidad de cada cosa en el orden del ser, tal es su dignidad en el orden de la verdad.

- II -

Es evidente que existe un primer principio y que no existe ni una serie infinita de causas, ni una infinidad de especies de causas. Y así, desde el punto de vista de la materia, es imposible que haya producción hasta el infinito; que la carne, por ejemplo procede de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, sin que esta cadena se acabe nunca. Lo mismo debe entenderse del principio del movimiento; no puede decirse que el hombre ha sido puesto en movimiento por el aire, el aire por el Sol, el Sol por la discordia, y así hasta el infinito. En igual forma, respecto a la causa final, no puede irse hasta el infinito y decirse que el paseo existe en vista de la salud, la salud en vista del bienestar, el bienestar en vista de otra cosa, y que toda cosa existe siempre en vista de otra cosa. Y, por último, lo mismo puede decirse respecto a la causa esencial.

Toda cosa intermedia es precedida y seguida de otra, y la que precede es necesariamente causa de la que sigue. Si con respecto a tres cosas, se nos preguntase cuál es la causa, diríamos que la primera. Porque no puede ser la última, puesto que lo que está al fin no es causa de nada. Tampoco puede ser la intermedia, porque sólo puede ser causa de una sola cosa. Poco importa, además, que lo que es intermedio sea uno o muchos, infinito o finito. Porque todas las partes de esta infinitud de causas, y en general todas las partes del infinito, si partís del hecho actual para ascender de causa en causa, no son igualmente más que intermedios. De suerte que si no hay algo que sea primero, no hay absolutamente causa. Pero si, al ascender, es preciso llegar a un principio, no se puede en manera alguna, descendiendo, ir hasta el infinito, y decir, por ejemplo, que el fuego produce el agua, el agua la tierra, y que la cadena de la producción de los seres se continúa así sin cesar y sin fin. En efecto, decir que esto sucede a aquello, significa dos cosas; o bien una sucesión simple, como el que a los juegos Ístmicos siguen los juegos Olímpicos, o bien una relación de otro género, como cuando se dice que el hombre, por efecto de un cambio, viene del niño, y el aire del agua. Y he aquí en qué sentido entendemos que el hombre viene del niño; en el mismo que dijimos, que lo que ha devenido o se ha hecho, ha sido producido por lo que devenía o se hacía; o bien, que lo que es perfecto ha sido producido por el ser que se perfeccionaba, porque lo mismo que entre el ser y el no ser hay siempre el devenir, en igual forma, entre lo que no existía y lo que existe, hay lo que deviene. Y así, el que estudia, deviene o se hace sabio, y esto es lo que se quiere expresar cuando se dice, que de aprendiz que era, deviene o se hace maestro. En cuanto al otro ejemplo: el aire viene del agua, en este caso uno de los dos elementos perece en la producción del otro. Y así, en el caso anterior no hay retroceso de lo que es producido a lo que ha producido; el hombre no deviene o se hace niño, porque lo que es producido no lo es por la producción misma, sino que viene después de la producción. Lo mismo acontece en la sucesión simple; el día viene de la aurora únicamente, porque la sucede; pero por esta misma razón la aurora no viene del día. En la otra especie de producción pasa todo lo contrario; hay retroceso de uno de los elementos al otro. Pero en ambos casos es imposible ir hasta el infinito. En el primero, es preciso que los intermedios tengan un fin; en el último, hay un retroceso perpetuo de un elemento a otro, pues la destrucción del uno es la producción del otro. Es imposible que el elemento primero, si es eterno, perezca, como en tal caso sería preciso que sucediera. Porque si remontando de causa en causa, la cadena de la producción no es infinita, es de toda necesidad que el elemento primero que al parecer ha producido alguna cosa, no sea eterno. Ahora bien, esto es imposible.

Aún hay más: la causa final es un fin. Por causa final se entiende lo que no se hace en vista de otra causa, sino, por lo contrario, aquello en vista de lo que se hace otra cosa. De suerte que si hay una cosa que sea el último término, no habrá producción infinita; si nada de esto se verifica, no hay causa final. Los que admiten la producción hasta el infinito, no ven que suprimen por este medio el bien. Porque ¿hay nadie que quiera emprender nada, sin proponerse llegar a un término? Esto sólo le ocurría a un insensato. El hombre racional obra siempre en vista de alguna cosa, y esta mira es un fin, porque el objeto que se propone es un fin. Tampoco se puede indefinidamente referir una esencia a otra esencia. Es preciso pararse. La esencia que precede es siempre más esencia que la que sigue, pero si lo que precede no lo es, con más razón aún no lo es la que sigue.

Más aún; un sistema semejante hace imposible todo conocimiento. No se puede saber, y es imposible conocer, antes de llegar a lo que es simple, a lo que es indivisible. Porque ¿cómo pensar en esta infinidad de seres de que se nos habla? Aquí no sucede lo que con la línea, cuyas divisiones no acaban; el pensamiento tiene necesidad de puntos de parada. Y así, si recorréis esta línea que se divide hasta el infinito, no podéis contar todas las divisiones. Añádase a esto, que sólo concebimos la materia como objeto en movimiento. Mas ninguno de estos objetos está señalado con el carácter del infinito. Si estos objetos son realmente infinitos, el carácter propio del infinito no es el infinito.

Y aun cuando sólo se dijese que hay un número infinito de especies y de causas, el conocimiento sería todavía imposible. Nosotros creemos saber cuándo conocemos las causas; y no es posible que en un tiempo finito podamos recorrer una serie infinita.

- III -

Los que escuchan a otro están sometidos al influjo del hábito. Gustamos que se emplee un lenguaje conforme al que nos es familiar. Sin esto las cosas no nos parecen ya lo que nos parecen; se nos figura que las conocemos menos, y nos son más extrañas. Lo que nos es habitual, nos es, en efecto, mejor conocido. Una cosa que prueba bien cuál es la fuerza del hábito es lo que sucede con las leyes, en las que las fábulas y las puerilidades tienen, por efecto del hábito, más cabida que tendría la verdad misma.

Hay hombres que no admiten más demostraciones que las de las matemáticas; otros no quieren más que ejemplos; otros no encuentran mal que se invoque el testimonio de los poetas. Los hay, por último, que exigen que todo sea rigurosamente demostrado; mientras que otros encuentran este rigor insoportable, ya porque no pueden seguir la serie encadenada de las demostraciones, ya porque piensan que es perderse en futilidades. Hay, en efecto, algo de esto en la afectación del rigorismo en la ciencia. Así es que algunos consideran indigno que el hombre libre lo emplee, no sólo en la conversación, sino también en la discusión filosófica.

Es preciso, por lo tanto, que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método: dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza. Ellos tienen, por lo mismo, que examinar ante todo lo que es la naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es

el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias.

Libro tercero

I. Antes de emprender el estudio de una ciencia es preciso determinar qué cuestiones, qué dificultades va a ser preciso resolver. Utilidad de este reconocimiento. II. Solución de la primera cuestión que se presenta: ¿el estudio de todo género de causas toca a una sola ciencia o a muchas ciencias? III. Los géneros, ¿pueden ser considerados como elementos y como principios? Respuesta negativa. IV. ¿Cómo puede la ciencia abrazar a la vez el estudio de todos los seres particulares, de cosas infinitas? Otras dificultades que se relacionan con ésta. V. Los números y los seres matemáticos, a saber: los sólidos, las superficies, las líneas y los puntos, ¿pueden ser elementos? VI. ¿Por qué el filósofo debe estudiar otros seres que los sensibles? ¿Los elementos existen en potencia o en acto? ¿Los principios son universales o particulares?

- I -

Consultado el interés de la ciencia que tratamos de cultivar, es preciso comenzar por exponer las dificultades que tenemos que resolver desde el principio. Estas dificultades son, además de las opiniones contradictorias de los diversos filósofos sobre los mismos objetos, todos los puntos oscuros que hayan podido dejar ellos de aclarar. Si se quiere llegar a una solución verdadera, es útil dejar desde luego allanadas estas dificultades. Porque la solución verdadera a que se llega después, no es otra cosa que la aclaración de estas dificultades, pues es imposible desatar un nudo si no se sabe la manera de hacerlo. Esto es evidente, sobre todo respecto a las dificultades y dudas del pensamiento. Dudar en este caso es hallarse en el estado del hombre encadenado y, como a éste, no es posible a aquél caminar adelante. Necesitamos comenzar examinando todas las dificultades por esta razón, y porque indagar, sin haberlas planteado antes, es parecerse a los que marchan sin saber el punto a que han de dirigirse, es exponerse a no reconocer si se ha descubierto o no lo que se buscaba. En efecto, en tal caso no hay un fin determinado, cuando, por lo contrario, le hay, y muy señalado, para aquel que ha comenzado por fijar las dificultades. Por último, necesariamente se debe estar en mejor situación para juzgar, cuando se ha oído a las partes, que son contrarias en cierto modo, todas las razones opuestas.

La primera dificultad es la que nos hemos propuesto ya en la introducción. ¿El estudio de las causas pertenece a una sola ciencia o a muchas, y la ciencia debe ocuparse sólo de los primeros principios de los seres, o bien debe abrazar también los principios generales de la demostración, como estos: es posible o no afirmar y negar al mismo tiempo una sola y misma cosa, y todos los demás de este género? Y si no se ocupa más que de los principios de los seres, ¿hay una sola ciencia o muchas para el estudio de todos estos principios? Y si hay muchas, ¿hay entre todas ellas alguna afinidad, o deben las unas ser consideradas como filosóficas y las otras no?

También es indispensable indagar, si deben reconocerse sólo sustancias sensibles, o si hay otras además de éstas. ¿Hay una sola especie de sustancias o hay muchas? De esta última opinión son, por ejemplo, los que admiten las ideas, y las sustancias matemáticas intermedias entre las ideas y los objetos sensibles. Éstas, decimos, son las dificultades que es preciso exa-

minar, y además la siguiente: ¿nuestro estudio abraza sólo las esencias o se extiende igualmente a los accidentes esenciales de las sustancias?

Además ¿a qué ciencia corresponde ocuparse de la identidad y de la heterogeneidad, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la contrariedad, de la anterioridad y de la posteridad, y de otros principios de este género de que se sirven los dialécticos, los cuales sólo razonan sobre lo probable? Después ¿cuáles son los accidentes propios de cada una de estas cosas? Y no sólo debe indagarse lo que es cada una de ellas, sino también si son opuestas entre sí. ¿Son los géneros los principios y los elementos? ¿Lo son las partes intrínsecas de cada ser? Y si son los géneros, ¿son los más próximos a los individuos, o los géneros más elevados? ¿Es, por ejemplo, el animal, o más bien el hombre, el que es principio, siéndolo el género más bien que el individuo? Otra cuestión no menos digna de ser estudiada y profundizada, es la siguiente: fuera de la sustancia, ¿hay o no hay alguna cosa que sea causa en sí? ¿Y esta cosa es o no independiente, es una o múltiple? ¿Está o no fuera del conjunto (y por conjunto entiendo aquí la sustancia con sus atributos), fuera de unos individuos y no de otros? ¿Cuáles son en este caso los seres fuera de los cuales existe?

Luego ¿los principios, ya formales, ya sustanciales, son numéricamente distintos, o reducibles a géneros? ¿Los principios de los seres perecederos y los de los seres imperecederos son los mismos o diferentes, son todos imperecederos, o son los principios perecederos también perecederos? Además, y ésta es de los seres per mayor dificultad y la más embarazosa, ¿la unidad y el ser constituyen la sustancia de los seres, como pretendían los pitagóricos y Platón, o acaso hay algo que le sirva de sujeto, de sustancia, como la Amistad de Empédocles, como el fuego, el agua, el aire de éste o aquél filósofo? ¿Los principios son relativos a lo general, o a las cosas particulares? ¿Existen en potencia o en acto? ¿Están en movimiento o de otra manera? Todas éstas son graves dificultades.

Además, ¿los números, las longitudes, las figuras, los puntos, son o no sustancias, y si son sustancias, son independientes de los objetos sensibles, o existen en estos objetos? Sobre todos estos puntos no sólo es difícil alcanzar la verdad por medio de una buena solución, sino que ni siquiera es fácil presentar con claridad las dificultades.

- II -

En primer lugar, ya preguntamos al principio: ¿pertenece a una sola ciencia o a muchas examinar todas las especies de causas? Pero ¿cómo ha de pertenecer a una sola ciencia conocer de principios que no son contrarios los unos a los otros? Y además, hay numerosos objetos, en los que estos principios no se encuentran todos reunidos. Así, por ejemplo, ¿sería posible indagar la causa del movimiento o el principio del bien en lo que es inmóvil? En efecto, todo lo que es en sí y por su naturaleza bien, es un fin, y por esto mismo es una causa, puesto que, en vista de este bien, se producen y existen las demás cosas. Un fin, sólo por ser fin, es necesariamente objeto de alguna acción, pero no hay acción sin movimiento, de suerte que en las cosas inmóviles no se puede admitir ni la existencia de este principio del movimiento, ni la del bien en sí. De aquí resulta que nada se demuestra en las ciencias matemáticas por medio de la causa del movimiento. Tampoco se ocupan de lo que es mejor y de lo que es peor; ningún matemático se da cuenta de estos principios. Por esta razón algunos sofistas, Aristipo, por ejemplo, rechazaban como ignominiosas las ciencias matemáticas. Todas

las artes, hasta las manuales, como la del albañil, del zapatero, se ocupan sin cesar de lo que es mejor y de lo que es peor, mientras que las matemáticas jamás hacen mención del bien y del mal.

Pero si hay varias ciencias de causas, cada una de las cuales se ocupa de principios diferentes, ¿cuál de todas ellas será la que buscamos o, entre los hombres que las posean, cuál conocerá mejor el objeto de nuestras indagaciones? Es posible que un solo objeto reúna todas estas especies de causas. Y así en una casa el principio del movimiento es el arte, y el obrero, la causa final, es la obra; la materia, la tierra y las piedras; y el plan es la forma. Conviene, por tanto, conforme a la definición que hemos hecho precedentemente de la filosofía, dar este nombre a cada una de las ciencias que se ocupan de estas causas. La ciencia por excelencia, la que dominará a todas las demás, y a la que todas se habrán de someter como esclavas, es aquella que se ocupe del fin y del bien, porque todo lo demás no existe sino en vista del bien. Pero la ciencia de las causas primeras, la que hemos definido como la ciencia de lo más científico que existe, será la ciencia de la esencia. En efecto, una misma cosa puede conocerse de muchas maneras, pero los que conocen un objeto por lo que es, le conocen mejor que los que le conocen por lo que no es. Entre los primeros distinguimos diferentes grados de conocimiento, y decimos que tienen una ciencia más perfecta los que conocen, no sus cualidades, su cantidad, sus modificaciones, sus actos, sino su esencia. Lo mismo sucede con todas las cosas que están sometidas a demostración. Creemos tener conocimiento de las cosas cuando sabemos en qué consisten: ¿qué es, por ejemplo, construir un cuadro, equivalente a un rectángulo dado? Es encontrar la media proporcional entre los dos lados del rectángulo. Lo mismo acontece en todos los demás casos. Por lo contrario, en cuanto a la producción, a la acción, a toda especie de cambio, creemos tener la ciencia cuando conocemos el principio del movimiento, el cual es diferente de la causa final, precisamente es lo opuesto. Parece, pues, en vista de esto, que son ciencias diferentes las que han de examinar cada una de estas causas.

Aún hay más. ¿Los principios de la demostración pertenecen a una sola ciencia o a varias? Esta es otra cuestión. Llamo principios de la demostración a estos axiomas generales, en que se apoya todo el mundo para la demostración, por ejemplo: es necesario afirmar o negar una cosa; una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, y todas las demás proposiciones de este género. Y bien: ¿la ciencia de estos principios es la misma que la de la esencia o difiere de ella? Si difiere de ella, ¿cuál de las dos reconocemos que es la que buscamos? Que los principios de la demostración no pertenecen a una sola ciencia, es evidente; ¿por qué la geometría habrá de arrogarse, con más razón que cualquiera otra ciencia, el derecho de tratar de estos principios? Si, pues, toda ciencia tiene igualmente este privilegio, y si a pesar de eso no todas pueden gozar de él, el estudio de los principios no dependerá de la ciencia que conoce de las esencias más que de cualquiera otra. ¿Y entonces cómo es posible una ciencia de los principios? Conocemos al primer golpe de vista lo que es cada uno de ellos, y todas las artes se sirven de ellos como de cosas muy conocidas. Mientras que si hubiese una ciencia demostrativa de los principios, sería preciso admitir la existencia de un género común, que fuese objeto de esta ciencia; sería preciso admitir, de una parte, los accidentes de este género, y de otra, axiomas, porque es imposible demostrarlo todo. Toda demostración debe partir de un principio, recaer sobre un objeto y demostrar algo de este objeto. Se sigue de aquí que todo lo que se demuestra podría reducirse a un solo género. Y en efecto, todas las ciencias demostrativas se sirven de axiomas. Y si la cien-

cia de los axiomas es distinta de la ciencia de la esencia, ¿cuál de las dos será la ciencia soberana, la ciencia primera? Los axiomas son lo más general que hay, son los principios de todas las cosas, y si no forman parte de la ciencia del filósofo, ¿cuál será la encargada de demostrar su verdad o su falsedad?

Por último, ¿hay una sola ciencia para todas las esencias, o hay varias? Si hay varias, ¿de qué esencia trata la ciencia que nos ocupa? No es probable que haya una sola ciencia de todas las esencias. En este caso habría una sola ciencia demostrativa de todos los accidentes esenciales de los seres, puesto que toda ciencia demostrativa somete al criterio de los principios comunes todos los accidentes esenciales de un objeto dado. A la misma ciencia pertenece también examinar conforme a principios comunes solamente los accidentes esenciales de un mismo género. En efecto, una ciencia se ocupa de aquello que existe; otra ciencia, ya se confunda con la precedente, ya se distinga de ella, trata de las causas de aquello que existe. De suerte que estas dos ciencias, o esta ciencia única, en el caso de que no formen más que una, se ocuparán de los accidentes del género que es su sujeto.

Mas de otro lado, ¿la ciencia sólo abraza las esencias o bien recae también sobre sus accidentes? Por ejemplo, si consideramos como esencias los sólidos, las líneas, los planos, ¿la ciencia de estas esencias se ocupará al mismo tiempo de los accidentes de cada género, accidentes sobre los que recaen las demostraciones matemáticas, o bien serán éstos objeto de otra ciencia? Si hay una sola ciencia, la ciencia de la esencia será en tal caso una ciencia demostrativa, pero la esencia, a lo que parece, no se demuestra; y si hay dos ciencias diferentes, ¿cuál será la que habrá de tratar de los accidentes de la sustancia? Esta es una de las cuestiones más difíciles de resolver.

Además ¿deberán admitirse sólo las sustancias sensibles, o deberán admitirse también otras? ¿No hay más que una especie de sustancia o hay muchas? De este último dictamen son, por ejemplo, los que admiten las ideas, así como los seres intermedios que son objeto de las ciencias matemáticas. Dicen que las ideas son por sí mismas causas y sustancias, como ya hemos visto al tratar de esta cuestión en el primer libro. A esta doctrina pueden hacerse mil objeciones. Pero el mayor absurdo que contiene es decir que existen seres particulares fuera de los que vemos en el Universo, pero que estos seres son los mismos que los seres sensibles, sin otra diferencia que los unos son eternos y los otros perecederos. En efecto, dicen que hay el hombre en sí, el caballo en sí, la salud en sí, imitando en esto a los que sostienen que hay dioses, pero que son dioses que se parecen a los hombres. Los unos no hacen otra cosa que hombres eternos; mientras que las ideas de los otros no son más que seres sensibles eternos.

Si además de las ideas y de los objetos sensibles se quiere admitir tres intermedios, nacen una multitud de dificultades. Porque evidentemente habrá también líneas intermedias entre la idea de la línea y la línea sensible; y lo mismo sucederá con todas las demás cosas. Tomemos, por ejemplo, la Astronomía. Habrá otro cielo, otro sol, otra luna, además de los que tenemos a la vista, y lo mismo en todo lo demás que aparece en el firmamento. Pero ¿cómo creeremos en su existencia? a este nuevo cielo no se le puede hacer razonablemente inmóvil; y, por otra parte, es de todo punto imposible que esté en movimiento. Lo mismo sucede con los objetos de que trata la Óptica, y con las relaciones matemáticas en los sonidos músicos. Aquí no pueden admitirse por la misma razón seres fuera de los que vemos; porque si

admitís seres sensibles intermedios, os será preciso admitir necesariamente sensaciones intermedias para percibirlos, así como animales intermedios entre las ideas de los animales y los animales perecederos. Puede preguntarse sobre qué seres recaerían las ciencias intermedias. Porque si reconocen que la Geodesia no difiere de la Geometría sino en que la una recae sobre objetos sensibles, y la otra sobre objetos que nosotros no percibimos por los sentidos, evidentemente es preciso que hagáis lo mismo con la Medicina y las demás ciencias, y decir que hay una ciencia intermedia entre la Medicina ideal y la Medicina sensible. ¿Y cómo admitir semejante suposición? Sería preciso, en tal caso, decir también que hay una salud intermedia entre la salud de los seres sensibles y la salud en sí.

Pero tampoco es exacto que la Geodesia sea una ciencia de magnitudes sensibles y perecederas, porque en este caso perecería ella cuando pereciesen las magnitudes. La Astronomía misma, la ciencia del cielo, que cae bajo el dominio de nuestros sentidos, no es una ciencia de magnitudes sensibles. Ni las líneas sensibles son las líneas del geómetra, porque los sentidos no nos dan ninguna línea recta, ninguna curva, que satisfaga a la definición; el círculo no encuentra la tangente en un solo punto, sino en muchos, como observa Protágoras en sus ataques contra los geómetras; ni los movimientos reales ni las revoluciones del cielo concuerdan completamente con los movimientos y las revoluciones que dan los cálculos astronómicos; últimamente, las estrellas no son de la misma naturaleza que los puntos.

Otros filósofos admiten igualmente la existencia de estas sustancias intermedias entre las ideas y los objetos sensibles; pero no las separan de los objetos sensibles y dicen que están en estos objetos mismos. Sería obra larga enumerar todas las dificultades de imposible solución a que conduce semejante doctrina. Observemos, sin embargo, que no sólo los seres intermedios, sino también las ideas mismas, estarán también en los objetos sensibles; porque las mismas razones se aplican igualmente en los dos casos. Además, de esta manera se tendrán necesariamente dos sólidos en un mismo lugar, y no serán inmóviles, puesto que se darán en objetos sensibles que están en movimiento. En una palabra, ¿a qué admitir seres intermedios, para colocarlos en los seres sensibles? Los mismos absurdos de antes se producirán sin cesar. Y así habrá un cielo fuera del cielo que está sometido a nuestros sentidos, pero no estará separado de él, y estará en el mismo lugar; lo cual es más inadmisible que el cielo separado.

- III -

¿Qué debe decidirse, a propósito de todos estos puntos, hasta llegar al descubrimiento de la verdad? Numerosas son las dificultades que se presentan.

Las dificultades relativas a los principios no lo son menos. ¿Habrán de considerarse los géneros como elementos y principios, o bien este carácter pertenece más bien a las partes constitutivas de cada ser? Por ejemplo, los elementos y principios de la palabra son al parecer las letras que concurren a la formación de todas las palabras, y no la palabra en general. En igual forma llamamos elementos en la demostración de las propiedades de las figuras geométricas, aquellas demostraciones que se encuentran en el fondo de las demás, ya en todas, ya en la mayor parte. Por último, lo mismo sucede respecto de los cuerpos; los que sólo admiten un elemento y los que admiten muchos, consideran como principio aquello de que el cuerpo

se compone, aquello cuyo conjunto le constituye. Y así el agua, el fuego y los demás elementos son, para Empédocles, los elementos constitutivos de los seres, y no los géneros que comprenden estos seres. Además, si se quiere estudiar la naturaleza de un objeto cualquiera, de una cama, por ejemplo, se averigua de qué piezas se compone, y cuál es la colocación de estas piezas, y entonces se conoce su naturaleza. Según esto, los géneros no serán los principios de los seres. Pero si se considera que nosotros sólo conocemos mediante las definiciones, y que los géneros son los principios de las definiciones, es preciso reconocer también que los géneros son los principios de los seres definidos. Por otra parte, si es cierto que se adquiere conocimiento de los seres cuando se adquiere de las especies a que los seres pertenecen, en este caso los géneros son también principios de los seres, puesto que son principios de las especies. Hasta algunos de aquellos que consideran como elementos de los seres la unidad o el ser, o lo grande y lo pequeño, al parecer forman con ellas géneros. Sin embargo, los principios de los seres no pueden ser al mismo tiempo los géneros y los elementos constitutivos. La esencia no admite dos definiciones, porque una sería la definición de los principios considerados como géneros, y otra considerados como elementos constitutivos.

Por otra parte, si son los géneros sobre todo los que constituyen los principios, ¿deberán considerarse como tales principios los géneros más elevados, o los inmediatamente superiores a los individuos? También es éste otro motivo de embarazo. Si los principios son lo más general que existe, serán evidentemente principios los géneros más elevados, porque abrazan todos los seres. Se admitirán, por consiguiente, como principios de los seres los primeros de entre los géneros, y en este caso, el ser, la unidad, serán principios y sustancia, porque estos géneros son los que abrazan, por encima de todo, todos los seres. De otro lado, no es posible referir todos los seres a un solo género, sea a la unidad, sea al ser.

Es absolutamente necesario que las diferencias de cada género sean, y que cada una de estas diferencias sea una; porque es imposible que lo que designa las especies del género designe igualmente las diferencias propias; es imposible que el género exista sin sus especies. Luego si la unidad o el ser es el género, no habrá diferencia que sea, ni que sea una. La unidad y el ser no son géneros, y por consiguiente, no son principios, puesto que son los géneros los que constituyen los principios. Añádase a esto que los seres intermedios, tomados con sus diferencias, serán géneros hasta llegar al individuo. Ahora bien, unos son ciertamente géneros, pero otros no los son.

Además, las diferencias son más bien principios que los géneros. Pero si las diferencias son principios, hay en cierto modo una infinidad de principios, sobre todo si se toma por punto de partida el género más elevado. Observemos, por otra parte, que aunque la unidad nos parezca que es la que tiene sobre todo el carácter de principio, siendo la unidad indivisible y siendo lo que es indivisible tal, ya bajo la relación de la cantidad, ya bajo la de la especie, y teniendo la anterioridad lo que lo es bajo la relación de la especie; y en fin, dividiéndose los géneros en especies, la unidad debe aparecer más bien como individuo: el hombre, en efecto, no es el género de los hombres particulares.

Por otra parte, no es posible, en las cosas en que hay anterioridad y posterioridad, que haya fuera de ellas ninguna cosa que sea su género. La díada, por ejemplo, es el primero de los números, fuera de las diversas especies de números no hay ningún otro número que sea el género común; como no hay

en la geometría otra figura fuera de las diversas especies de figuras. Y si no hay en este caso género fuera de las especies, con más razón no lo habrá en las demás cosas. Porque en los seres matemáticos es en los que, al parecer, se dan principalmente los géneros. Respecto a los individuos no hay prioridad ni posterioridad; además, allí donde hay mejor y peor, lo mejor tiene la prioridad. No hay, pues, géneros que sean principios de los individuos.

Conforme a lo que precede, deben considerarse los individuos como principios de los géneros. Mas de otro lado, ¿cómo concebir que los individuos sean principios? No sería fácil demostrarlo. Es preciso que, en tal caso, la causa, el principio, esté fuera de las cosas de que es principio, que esté separado de ellas. ¿Pero qué razón hay para suponer que haya un principio de este género fuera de lo particular, a no ser que este principio sea una cosa universal que abraza todos los seres? Ahora bien, si prevalece esta consideración, debe considerarse más bien como principio lo más general, y en tal caso los principios serán los géneros más elevados.

- IV -

Hay una dificultad que se relaciona con las precedentes, dificultad más embarazosa que todas las demás, y de cuyo examen no podemos dispensarnos; vamos a hablar de ella. Si no hay algo fuera de lo particular, y si hay una infinidad de cosas particulares, ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas? Conocer un objeto es, según nosotros, conocer su unidad, su identidad y su carácter general. Pues bien, si esto es necesario, y si es preciso que fuera de las cosas particulares haya algo, habrá necesariamente, fuera de las cosas particulares, los géneros, ya sean los géneros más próximos a los individuos, ya los géneros más elevados. Pero hemos visto antes que esto era imposible. Admitamos, por otra parte, que hay verdaderamente algo fuera del conjunto del atributo y de la sustancia, admitamos que hay especies. Pero ¿la especie es algo que exista fuera de todos los objetos o sólo está fuera de algunos, sin estar fuera de otros, o no está fuera de ninguno?

¿Diremos entonces que no hay nada fuera de las cosas particulares? En este caso no habría nada de inteligible, no habría más que objetos sensibles, no habría ciencia de nada, a no llamarse ciencia el conocimiento sensible. Igualmente no habría nada eterno, ni inmóvil; porque todos los objetos sensibles están sujetos a la destrucción y están en movimiento. Y si no hay nada eterno, la producción es imposible. Porque es indispensable que lo que deviene o llega a ser sea algo, así como aquello que hace llegar a ser; y que la última de las causas productoras sea de todos los tiempos, puesto que la cadena de las causas tiene un término y es imposible que cosa alguna sea producida por el no-ser. Por otra parte, allí donde haya nacimiento y movimiento, habrá necesariamente un término, porque ningún movimiento es infinito, y antes bien, todo movimiento tiene un fin. Y, por último, es imposible que lo que no puede devenir o llegar a ser devenga; lo que deviene existe necesariamente antes de devenir o llegar a ser.

Además, si la sustancia existe en todo tiempo, con mucha más razón es preciso admitir que la existencia de la esencia en el momento en que la sustancia deviene. En efecto, si no hay sustancia ni esencia, no existe absolutamente nada. Y como esto es imposible, es preciso que la forma y la esencia sean algo fuera del conjunto de la sustancia y de la forma. Pero si se adopta esta conclusión, una nueva dificultad se presenta. ¿En qué casos se admitirá esta existencia separada, y en qué casos no se la admitirá? Porque

es evidente que no en todos los casos se admitirá. En efecto, no podemos decir que hay una casa fuera de las casas particulares.

Pero no para en esto. La sustancia de todos los seres, ¿es una sustancia única? ¿La sustancia de todos los hombres es única, por ejemplo? Pero esto sería un absurdo, porque no siendo todos los seres un ser único, sino un gran número de seres, y de seres diferentes, no es razonable que sólo tengan una misma sustancia. Y además, ¿cómo la sustancia de todos los seres deviene o se hace cada uno de ellos; y cómo la reunión de estas dos cosas, la esencia y la sustancia, constituyen al individuo?

Veamos una nueva dificultad con relación a los principios. Si sólo tienen la unidad genérica, nada será numéricamente uno, ni la unidad misma ni el ser mismo. Y en este caso ¿cómo podrá existir la ciencia, puesto que no habrá unidad que abrace todos los seres? ¿Admitiremos, pues, su unidad numérica? Pero si cada principio sólo existe como unidad, sin que los principios tengan ninguna relación entre sí; si no son como las cosas sensibles, porque cuando tal o cual sílaba son de la misma especie, sus principios son de la misma especie sin reducirse a la unidad numérica; si esto no se verifica, si los principios de los seres son reducidos a la unidad numérica, no quedará existente otra cosa que los elementos. Uno, numéricamente o individual son la misma cosa puesto que llamamos individual a lo que es uno por el número; lo universal, por lo contrario, es lo que se da en todos los individuos. Por tanto, si los elementos de la palabra tuviesen por carácter la unidad numérica, habría necesariamente un número de letras igual al de los elementos de la palabra, no habiendo ninguna identidad ni entre dos de estos elementos, ni entre un mayor número de ellos.

Una dificultad que es tan grave como cualquiera otra, y que han dejado a un lado los filósofos de nuestros días y los que les han precedido, es saber si los principios de las cosas perecederas y los de las cosas imperecederas son los mismos principios, o son diferentes. Si los principios son efectivamente los mismos, ¿en qué consiste que unos seres son perecederos y los otros imperecederos, y por qué razón se verifica esto? Hesíodo y todos los teósofos sólo han buscado lo que podía convencerles a ellos, y no han pensado en nosotros. De los principios han formado los dioses, y los dioses han producido las cosas; y luego añaden que los seres que no han gustado el néctar y la ambrosía están destinados a perecer. Estas explicaciones tenían sin duda un sentido para ellos, pero nosotros no comprendemos siquiera cómo han podido encontrar causas en esto. Porque si los seres se acercan al néctar y ambrosía, en vista del placer que proporcionan el néctar y la ambrosía, de ninguna manera son causas de la existencia; si, por lo contrario, es en vista de la existencia, ¿cómo estos seres podrán ser inmortales, puesto que tendrían necesidad de alimentarse? Pero no tenemos necesidad de someter a un examen profundo invenciones fabulosas.

Dirijámonos, pues, a los que razonan y se sirven de demostraciones, y preguntémosles: ¿en qué consiste que, procediendo de los mismos principios, unos seres tienen una naturaleza eterna mientras que otros están sujetos a la destrucción? Pero como no nos dicen cuál es la causa de que se trata y hay contradicción en este estado de cosas, es claro que ni los principios ni las causas de los seres pueden ser las mismas causas y los mismos principios. Y así, un filósofo al que debería creérsele perfectamente consecuente con su doctrina, Empédocles, ha incurrido en la misma contradicción que los demás. Asienta, en efecto, un principio, la Discordia, como causa de la destrucción, y engendra con este principio todos los seres, menos la unidad,

porque todos los seres, excepto Dios, son producidos por la Discordia. Oigamos a Empédocles:

> Tales fueron las causas de lo que ha sido, de lo que es, y de lo que será en el provenir;
> las que hicieron nacer los árboles, los hombres, las mujeres, y las bestias salvajes, y los pájaros, y los peces que viven en las aguas.
> Y los dioses de larga existencia.

Esta opinión resulta también de otros muchos pasajes. Si no hubiese en las cosas Discordia, todo, según Empédocles, se vería reducido a la unidad. En efecto, cuando las cosas están reunidas, entonces se despierta por último la Discordia. Se sigue de aquí que la Divinidad, el ser dichoso por excelencia, conoce menos que los demás seres porque no conoce todos los elementos. No tiene en sí la Discordia, y es porque sólo lo semejante conoce lo semejante:

> Por la tierra vemos la tierra, el agua por el agua;
> por el aire el aire divino, y por el fuego el fuego devorador,
> la Amistad por la Amistad, la Discordia por la fatal Discordia.

Es claro, volviendo al punto de partida, que la Discordia es, en el sistema de este filósofo, tanto causa de ser como causa de destrucción. Y lo mismo la Amistad es tanto causa de destrucción como de ser. En efecto, cuando la Amistad reúne los seres y los reduce a la unidad, destruye todo lo que no es la unidad. Añádase a esto que Empédocles no asigna al cambio mismo o mudanza ninguna causa, y sólo dice que así sucedió:

> En el acto que la poderosa Discordia hubo agrandado,
> y que se lanzó para apoderarse de su dignidad en el día señalado por el tiempo.
> El tiempo, que se divide alternativamente entre la Discordia y la Amistad; el tiempo, que ha precedido al majestuoso juramento.

Habla como si el cambio fuese necesario, pero no asigna causa a esta necesidad.

Sin embargo, Empédocles ha estado de acuerdo consigo mismo, en cuanto admite, no que unos seres son perecederos y otros imperecederos, sino que todo es perecedero, menos los elementos.

La dificultad que habíamos expuesto era la siguiente: si todos los seres vienen de los mismos principios, ¿por qué los unos son perecederos y los otros imperecederos? Pero lo que hemos dicho precedentemente basta para demostrar que los principios de todos los seres no pueden ser los mismos.

Pero si los principios son diferentes una dificultad se suscita: ¿serán también imperecederos o perecederos? Porque si son perecederos, es evidente que proceden necesariamente de algo, puesto que todo lo que se destruye vuelve a convertirse en sus elementos. Se seguiría de aquí que habría otros principios anteriores a los principios mismos. Pero esto es imposible, ya tenga la cadena de las causas un límite, ya se prolongue hasta el infinito. Por otra parte, si se anonadan los principios, ¿cómo podrá haber seres perecederos? Y si los principios son imperecederos, ¿por qué entre estos principios imperecederos hay unos que producen seres perecederos y los otros seres imperecederos? Esto no es lógico; es imposible, o por lo menos exigiría grandes explicaciones. Por último, ningún filósofo ha admitido que los seres tengan principios diferentes; todos dicen que los principios de todas las cosas son los mismos. Pero esto equivale a pasar por alto la difi-

cultad que nos hemos propuesto, y que es considerada por ellos como un punto poco importante.

Una cuestión tan difícil de examinar como la que más, y de una importancia capital para el conocimiento de la verdad, es la de saber si el ser y la unidad son sustancias de los seres; si estos dos principios no son otra cosa que la unidad y el ser, tomado cada uno aparte; o bien si debemos preguntarnos qué son el ser y la unidad, suponiendo que tengan por sustancia una naturaleza distinta de ellos mismos. Porque tales son en este punto las diversas opiniones de los filósofos.

Platón y los pitagóricos pretenden, en efecto, que el ser y la unidad no son otra cosa que ellos mismos, y que tal es su carácter. La unidad en sí y el ser en sí; he aquí, según estos filósofos, lo que constituye la sustancia de los seres.

Los físicos son de otra opinión. Empédocles, por ejemplo, intentando cómo reducir su principio a un término más conocido, explica lo que es la unidad; puede deducirse de sus palabras que el ser es la Amistad; la Amistad es, pues, según Empédocles, la causa de la unidad de todas las cosas. Otros pretenden que el fuego o el aire son esta unidad y este ser, de donde salen todos los seres y que los ha producido a todos. Lo mismo sucede con los que han admitido la pluralidad de elementos; porque deben necesariamente reconocer tantos seres y tantas unidades como principios reconocen.

Si no se asienta que la unidad y el ser son una sustancia, se sigue que no hay nada general, puesto que estos principios son lo más general que hay en el mundo, y si la unidad en sí y el ser en sí no son algo, con más fuerte razón no habrá ser alguno fuera de lo que se llama lo particular. Además, si la unidad no fuese una sustancia, es evidente que el número mismo no podría existir como una naturaleza separada de los seres. En efecto, el número se compone de mónadas, y la mónada es lo que es uno. Pero si la unidad en sí, si el ser en sí son alguna cosa, es preciso que sean la sustancia, porque no hay nada fuera de la unidad y del ser que se diga universalmente de todos los seres.

Pero si el ser en sí y la unidad en sí son algo, nos será muy difícil concebir cómo pueda haber ninguna otra cosa fuera de la unidad y del ser, es decir, cómo puede haber más de un ser, puesto que lo que es otra cosa que el ser no es. De donde se sigue necesariamente lo que decía Parménides, que todos los seres se reducían a uno, y que la unidad es el ser. Pero aquí se presenta una doble dificultad; porque ya no sea la unidad una sustancia, ya lo sea, es igualmente imposible que el número sea una sustancia: que es imposible en el primer caso, ya hemos dicho por qué. En el segundo, la misma dificultad ocurre que respecto del ser. ¿De dónde vendría efectivamente otra unidad fuera de la unidad? Porque en el caso de que se trata habría necesariamente dos unidades. Todos los seres son, o un solo ser o una multitud de seres, si cada ser es unidad.

Más aún. Si la unidad fuese indivisible, no habría absolutamente nada, y esto es lo que piensa Zenón. En efecto, lo que no se hace ni más grande cuando se le añade, ni más pequeño cuando se le quita algo, no es, en su opinión, un ser, porque la magnitud es evidentemente la esencia del ser. Y si la magnitud es su esencia, el ser es corporal, porque el cuerpo es magnitud en todos sentidos. Pero ¿cómo la magnitud añadida a los seres hará a los unos más grandes sin producir en los otros este efecto? Por ejemplo, ¿cómo el plano y la línea agrandarán, y jamás el punto y la mónada? Sin embargo, como la conclusión de Zenón es un poco dura, y por otra parte

puede haber en ella algo de indivisible, se responde a la objeción, que en el caso de la mónada o el punto la adición no aumenta la extensión y sí el número. Pero entonces, ¿cómo un solo ser, y si se quiere muchos seres de esta naturaleza, formarán una magnitud? Sería lo mismo que pretender que la línea se compone de puntos. Y si se admite que el número, como dicen algunos, es producido por la unidad misma y por otra cosa que no es unidad, no por esto dejará de tenerse que indagar por qué y cómo el producto es tan pronto un número, tan pronto una magnitud; puesto que el no-uno es la desigualdad, es la misma naturaleza en los dos casos. En efecto, no se ve cómo la unidad con la desigualdad, ni cómo un número con ella, pueden producir magnitudes.

- V -

Hay una dificultad que se relaciona con las precedentes, y es la siguiente: ¿Los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son o no sustancias?

Si no son sustancias no conocemos bien ni lo que es el ser, ni cuáles son las sustancias de los seres. En efecto, ni las modificaciones, ni los movimientos, ni las relaciones, ni las disposiciones, ni las proposiciones tienen, al parecer, ninguno de los caracteres de la sustancia. Se refieren todas estas cosas como atributos a un sujeto, y jamás se les da una existencia independiente. En cuanto a las cosas que parecen tener más el carácter de sustancia, como el agua, la tierra, el fuego que constituyen los cuerpos compuestos en estas cosas, lo caliente y lo frío, y las propiedades de esta clase, son modificaciones y no sustancias. El cuerpo, que es el sujeto de estas modificaciones, es el único que persiste como ser y como verdadera sustancia. Y, sin embargo, el cuerpo es menos sustancia que la superficie, ésta lo es menos que la línea, y la línea menos que la mónada y el punto. Por medio de ellos el cuerpo es determinado y, al parecer, es posible que existan independientemente del cuerpo; pero sin ellos la existencia del cuerpo es imposible. Por esta razón, mientras que el vulgo y los filósofos de los primeros tiempos admiten que el ser y la sustancia es el cuerpo, y que las demás cosas son modificaciones del cuerpo, de suerte que los principios de los cuerpos son también los principios de los seres, filósofos más modernos, y que se han mostrado verdaderamente más filósofos que sus predecesores, admiten por principios los números. Y así, como ya hemos visto, si los seres en cuestión no son sustancias, no hay absolutamente ninguna sustancia, ni ningún ser, porque los accidentes de estos seres no merecen ciertamente que se les dé el nombre de seres.

Sin embargo, si por una parte se reconoce que las longitudes y los puntos son más sustancias que los cuerpos, y si por otra no vemos entre qué cuerpos será preciso colocarlos, porque no es posible hacerlos entre los objetos sensibles, en este caso no habrá ninguna sustancia. En efecto, evidentemente estas no son más que divisiones del cuerpo, ya en longitud, ya en latitud, ya en profundidad. Por último, toda figura, cualquiera que ella sea, se encuentra igualmente en el sólido, o no hay ninguna. De suerte que si no puede decirse que el Hermes existe en la piedra con sus contornos determinados, la mitad del cubo tampoco está en el cubo con su forma determinada, y ni hay siquiera en el cubo superficie alguna real. Porque si toda superficie, cualquiera que ella sea, existiese en él realmente, la que determina la mitad del cubo tendrían también en él una existencia real. El mismo razonamiento se aplica igualmente a la línea, al punto y a la mónada. Por consiguiente, si por una parte el cuerpo es la sustancia por excelencia; si por otra las superficies, las líneas y los puntos lo

son más que el cuerpo mismo; y si, en otro concepto, ni las superficies, ni las líneas, ni los puntos son sustancia, en tal caso no sabemos ni qué es el ser, ni cuál es la sustancia de los seres.

Añádase a lo que acabamos de decir las consecuencias irracionales que se deducirían relativamente a la producción y a la destrucción. En efecto, en este caso, la sustancia que antes no existía, existe ahora: y la que existía antes cesa de existir. ¿No es esto para la sustancia una producción y una destrucción? Por lo contrario, ni los puntos, ni las líneas, ni las superficies son susceptibles ni de producirse ni de ser destruidas; y, sin embargo, tan pronto existen como no existen. Véase lo que pasa en el caso de la reunión o separación de dos cuerpos; si se juntan, no hay más que una superficie; y si se separan, hay dos. Y así, en el caso de una superficie, las líneas y los puntos no existen ya, han desaparecido; mientras que, después de la separación, existen magnitudes que no existían antes; pero el punto, objeto indivisible, no se ha dividido en dos partes. Finalmente, si las superficies están sujetas a producción y a destrucción, proceden de algo.

Pero con los seres de que tratamos sucede, sobre poco más o menos, lo mismo que con el instante actual en el tiempo. No es posible que devenga y perezca; sin embargo, como no es una sustancia, parece sin cesar diferente. Evidentemente los puntos, las líneas y las superficies se encuentran en un caso semejante, porque se les puede aplicar los mismos razonamientos. Como el instante actual, no son ellos más que límites o divisiones.

- VI -

Una cuestión que es absolutamente preciso plantear es la de saber por qué, fuera de los seres sensibles y de los seres intermedios, es imprescindible ir en busca de otros objetos, por ejemplo, los que se llaman ideas. El motivo es, según se dice, que si los seres matemáticos difieren por cualquier otro concepto de los objetos de este mundo, de ninguna manera difieren en este, pues que un gran número de estos objetos son de especie semejante. De suerte que sus principios no quedarán limitados a la unidad numérica. Sucederá, como con los principios de las palabras de que nos servimos, que se distinguen no numéricamente sino genéricamente; a menos, sin embargo, de que se los cuente en tal sílaba, en tal palabra determinada, porque en este caso tiene también la unidad numérica. Los seres intermedios se encuentran en este caso. En ellos igualmente las semejanzas de especies son infinitas en número. De modo que si fuera de los seres sensibles y de los seres matemáticos no hay otros seres que los que algunos filósofos llaman ideas, en este caso no hay sustancia, una en número y en género; y entonces los principios de los seres no son principios que se cuenten numéricamente, y sólo tienen la unidad genérica. Y si esta consecuencia es necesaria, es preciso que haya ideas. En efecto, aunque los que admiten su existencia no formulan bien su pensamiento, he aquí lo que quieren decir y que es consecuencia necesaria de sus principios. Cada idea es una sustancia; ninguna es accidente. Por otra parte, si se afirma que las ideas existen, y que los principios son numéricos y no genéricos, ya hemos dicho más arriba las dificultades imposibles de resolver que de esto tienen que resultar necesariamente.

Una indagación difícil se relaciona con las cuestiones precedentes. ¿Los elementos existen en potencia o de alguna otra manera? Si de alguna otra manera, ¿cómo habrá cosa anterior a los principios? (Porque la potencia es anterior a tal causa determinada, y no es necesario que la causa que existe en potencia pase a acto.) Pero si los elementos no existen más que en

potencia, es posible que ningún ser exista. Poder existir no es existir aún; puesto que lo que deviene o llega a ser es lo que no era o existía, y que nada deviene o llega a ser si no tiene la potencia de ser.

Tales son las dificultades que es preciso proponerse relativamente a los principios. Debe aún preguntarse si los principios son universales o si son elementos particulares. Si son universales no son esencias, porque lo que es común a muchos seres indica que un ser es de tal manera y no que es propiamente tal ser. Porque la esencia es propiamente lo que constituye un ser. Y si lo universal es un ser determinado, si el atributo común a los seres puede ser afirmado como esencia, habrá en el mismo ser muchos animales, Sócrates, el hombre, el animal; puesto que en esta suposición cada uno de los atributos de Sócrates indica la existencia propia y la unidad de un ser. Si los principios son universales, esto es lo que se deduce. Si no son universales, son como elementos particulares que no pueden ser objeto de la ciencia, recayendo como recae toda ciencia sobre lo universal. De suerte que deberá haber aquí otros principios anteriores a ellos, y señalados con el carácter de la universalidad, para que pueda tener lugar la ciencia de los principios.

Libro cuarto

I. Del ser en tanto que ser. II. El estudio del ser en tanto que ser y el de sus propiedades son objeto de una ciencia única. III. A la filosofía corresponde tratar de los axiomas matemáticos y de la esencia. IV. No hay medio entre la afirmación y la negación. La misma cosa no puede ser y no ser. V. La apariencia no es la verdad. VI. Refutación de los que pretenden que todo lo que parece es verdadero. VII. Desenvolvimiento del principio según el que no hay medio entre la afirmación y la negación. VIII. Del sistema de los que pretenden que todo es verdadero o que todo es falso. Refutación.

- I -

Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser. Estas ciencias sólo tratan del ser desde cierto punto de vista, y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes; en este caso están las ciencias matemáticas. Pero puesto que indagamos los principios, las causas más elevadas, es evidente que estos principios deben de tener una naturaleza propia. Por tanto, si los que han indagado los elementos de los seres buscaban estos principios, debían necesariamente estudiar en tanto que seres. Por esta razón debemos nosotros también estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.

- II -

El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquellos que poseen el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un

principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia; tal otra porque es una modificación de la esencia, porque es la dirección hacia la esencia, o bien es su destrucción, su privación, su cualidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación del ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser es, que él es el no ser. Todo lo comprendido bajo la palabra general de sano, es del dominio de una sola ciencia. Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues en efecto, estos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia.

Es, pues, evidente que una sola ciencia estudiará igualmente los seres en tanto que seres. Ahora bien, la ciencia tiene siempre por objeto propio lo que es primero, aquello de que todo lo demás depende, aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas. Si la esencia está en este caso, será preciso que el filósofo posea los principios y las causas de las esencias. Pero no hay más que un conocimiento sensible, una sola ciencia para un solo género; y así una sola ciencia, la gramática, trata de todas las palabras; y de igual modo una sola ciencia general tratará de todas las especies del ser y de las subdivisiones de estas especies.

Si, por otra parte, el ser y la unidad son una misma cosa, si constituyen una sola naturaleza, puesto que se acompañan siempre mutuamente como principio y como causa, sin estar, sin embargo, comprendidos bajo una misma noción, importará poco que nosotros tratemos simultáneamente del ser y de la esencia; y hasta ésta será una ventaja. En efecto, un hombre, ser hombre y hombre, significan la misma cosa; nada se altera la expresión: el hombre es, por esta duplicación: el hombre es hombre o el hombre es un hombre. Es evidente que el ser no se separa de la unidad, ni en la producción ni en la destrucción. Asimismo la unidad nace y perece con el ser. Se ve claramente que la unidad no añade nada al ser por su adjunción y, por último, que la unidad no es cosa alguna fuera del ser.

Además la sustancia de cada cosa es una en sí y no accidentalmente. Y lo mismo sucede con la esencia. De suerte que tantas cuantas especies hay en la unidad, otras tantas especies correspondientes hay en el ser. Una misma ciencia tratará de lo que son en sí mismas estas diversas especies; estudiará, por ejemplo, la identidad y la semejanza, y todas las cosas de este género, así como sus opuestas; en una palabra, los contrarios; porque demostraremos en el examen de los contrarios que casi todos se reducen a este principio, la posición de la unidad con su contrario.

La filosofía constará además de tantas partes como esencias hay; y entre estas partes habrá necesariamente una primera, una segunda. La unidad y el ser se subdividen en géneros, unos anteriores y otros posteriores; y habrá tantas partes de la filosofía como subdivisiones hay.

El filósofo se encuentra, en efecto, en el mismo caso que el matemático. En las matemáticas hay partes; hay una primera, una segunda y así sucesivamente.

Una sola ciencia se ocupa de los opuestos, y la pluralidad es lo opuesto a la unidad; una sola y misma ciencia tratará de la negación y de la privación, porque en estos dos casos es tratar de la unidad, como que respecto de ella tiene lugar la negación o privación: privación simple, por ejemplo, cuando no se da la unidad en esto, o privación de la unidad en un género particular. La unidad tiene, por lo tanto, su contrario, lo mismo en la privación que en la negación: la negación es la ausencia de tal cosa particular: bajo la privación

hay igualmente alguna naturaleza particular, de la que se dice que hay privación. Por otra parte, la pluralidad es, como hemos dicho, opuesta a la unidad. La ciencia de que se trata se ocupará de lo que es opuesto a las cosas de que hemos hablado: a saber, de la diferencia, de la desemejanza, de la desigualdad y de los demás modos de este género, considerados, o en sí mismos, o con relación a la unidad y a la pluralidad. Entre estos modos será preciso colocar también la contrariedad, porque la contrariedad es una diferencia, y la diferencia entra en lo desemejante. La unidad se entiende de muchas maneras: y por tanto estos diferentes modos se entenderán lo mismo; mas, sin embargo, pertenecerá a una sola ciencia el conocerlos todos. Porque no se refieren a muchas ciencias sólo porque se tomen en muchas acepciones. Si no fuesen modos de la unidad, si sus nociones no pudiesen referirse a la unidad, entonces pertenecerían a ciencias diferentes. Todo se refiere a algo que es primero; por ejemplo, todo lo que se dice uno, se refiere a la unidad primera. Lo mismo debe de suceder con la identidad y la diferencia, y sus contrarios. Cuando se ha examinado en particular en cuántas acepciones se toma una cosa, es indispensable referir luego estas diversas acepciones a lo que es primero en cada categoría del ser; es preciso ver cómo cada una de ellas se liga con la significación primera. Y así, ciertas cosas reciben el nombre de ser y de unidad, porque los tienen en sí mismas; otras porque los producen, y otras por alguna razón análoga. Es por tanto evidente, como hemos dicho en el planteamiento de las dificultades, que una sola ciencia debe tratar de la sustancia y sus diferentes modos; ésta era una de las cuestiones que nos habíamos propuesto.

El filósofo debe poder tratar todos estos puntos, porque si no perteneciera y fuera todo esto propio del filósofo, ¿quién ha de examinar, si Sócrates y Sócrates sentado son la misma cosa; si la unidad es opuesta a la unidad; qué es la oposición; de cuántas maneras debe entenderse, y una multitud de cuestiones de este género? Puesto que los modos, de que hemos hablado, son modificaciones propias de la unidad en tanto que unidad, del ser en tanto que ser, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que nuestra ciencia deberá estudiarlos en su esencia y en sus accidentes. El error de los que hablan de ellos no consiste en ocuparse de seres extraños a la filosofía, y sí en no decir nada de la esencia, la cual es anterior a estos modos. Así como el número en tanto que número tiene modos propios, por ejemplo, el impar, el par, la conmensurabilidad, la igualdad, el aumento, la disminución, modos todos ya del número en sí, ya de los números en sus recíprocas relaciones y lo mismo que el sólido, al mismo tiempo que puede estar inmóvil o en movimiento, ser pesado o ligero, tiene también sus modos propios, en igual forma el ser en tanto que ser tiene ciertos modos particulares, y estos modos son objeto de las investigaciones del filósofo. La prueba de esto es que las indagaciones de los dialécticos y de los sofistas, que se disfrazan con el traje del filósofo, porque la sofística no es otra cosa que la apariencia de la filosofía, y los dialécticos disputan, sobre todo, tales indagaciones, digo, son todas ellas relativas al ser. Si se ocupan de estos modos de ser, es evidentemente porque son del dominio de la filosofía, como que la dialéctica y la sofística se agitan en el mismo círculo de ideas que la filosofía. Pero la filosofía difiere de la una por los efectos que produce, y de la otra por el género de vida que impone. La dialéctica trata de conocer, la filosofía conoce; en cuanto a la sofística, no es más que una ciencia aparente y sin realidad.

Hay en los contrarios dos series opuestas, una de las cuales es la privación, y todos los contrarios pueden reducirse al ser y al no ser, a la unidad y a la pluralidad. El reposo, por ejemplo, pertenece a la unidad, el movimiento a la

pluralidad. Por lo demás, casi todos los filósofos están de acuerdo en decir que los seres y la sustancia están formados de contrarios. Todos dicen que los principios son contrarios, adoptando los unos el impar y el par, otros lo caliente y lo frío, otros lo finito y lo infinito, otros la Amistad y la Discordia. Todos sus demás principios se reducen, al parecer, como aquellos a la unidad y la pluralidad. Admitamos que efectivamente se reducen a esto. En tal caso, la unidad y la pluralidad son, en cierto modo, géneros bajo los cuales vienen a colocarse sin excepción alguna los principios reconocidos por los filósofos que nos han precedido. De aquí resulta evidentemente que una sola ciencia debe ocuparse del ser en tanto que ser, porque todos los seres son o contrarios o compuestos de contrarios; y los principios de los contrarios son la unidad y la pluralidad, las cuales entran en una misma ciencia, sea que se apliquen o, como probablemente debe decirse con más verdad, que no se aplique cada una de ellas a una naturaleza única. Aunque la unidad se tome en diferentes acepciones, todos estos diferentes sentidos se refieren, sin embargo, a la unidad primitiva. Lo mismo sucede respecto a los contrarios; y por esta razón, aun no concediendo que el ser y la unidad son algo de universal que se encuentra igualmente en todos los individuos o que se da fuera de los individuos (y quizá no estén separados realmente de ellos), será siempre exacto que ciertas cosas se refieren a la unidad, y otras se derivan de la unidad.

Por consiguiente, no es al geómetra a quien toca estudiar lo contrario, lo perfecto, el ser, la unidad, la identidad, lo diferente; él habrá de limitarse a reconocer la existencia de estos principios.

Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos, de los mismos de que acabamos de hablar, y también de la prioridad y de la posterioridad, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de las demás cosas análogas.

- III -

Ahora tenemos que examinar si el estudio de lo que en las matemáticas se llama axiomas y el de la esencia, dependen de una ciencia única o de ciencias diferentes. Es evidente que este doble examen es objeto de una sola ciencia, y que esta ciencia es la filosofía. En efecto, los axiomas abrazan sin excepción todo lo que existe, y no tal o cual género de seres tomados aparte, con exclusión de los demás. Todas las ciencias se sirven de los axiomas, porque se aplican al ser en tanto que ser, y el objeto de toda ciencia es el ser. Pero no se sirven de ellos sino en la medida que basta a su propósito, es decir, en cuanto lo permiten los objetos sobre que recaen sus demostraciones. Y así, puesto que existen en tanto que seres en todas las cosas, porque este es su carácter común, al que conoce el ser en tanto que ser, es a quien pertenece el examen de los axiomas.

Por esta razón, ninguno de los que se ocupan de las ciencias parciales, ni el geómetra, ni el aritmético intentan demostrar ni la verdad ni la falsedad de los axiomas; y sólo exceptúo algunos de los físicos, por entrar esta indagación en su asunto. Los físicos son, en efecto, los únicos que han pretendido abrazar, en una sola ciencia, la naturaleza toda y el ser. Pero como hay algo superior a los seres físicos, porque los seres físicos no son más que un género particular del ser, al que trate de lo universal y de la sustancia primera es al quien pertenecerá igualmente estudiar este algo. La física es, verdaderamente, una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera.

Por otra parte, en todo lo que dicen sobre el modo de reconocer la verdad de los axiomas, se ve que estos filósofos ignoran los principios mismos de la demostración. Antes de abordar la ciencia, es preciso conocer los axiomas, y no esperar encontrarlos en el curso de la demostración.

Es evidente que al filósofo, al que estudia lo que en toda esencia constituye su misma naturaleza, es a quien corresponde examinar los principios silogísticos. Conocer perfectamente cada uno de los géneros de los seres es tener todo lo que se necesita para poder afirmar los principios más ciertos de cada cosa. Por consiguiente, el que conoce los seres en tanto que seres es el que posee los principios más ciertos de las cosas. Ahora bien, éste es el filósofo.

Principio cierto por excelencia es aquel respecto del cual todo error es imposible. En efecto, el principio cierto por excelencia debe ser el más conocido de los principios, porque siempre se incurre en error respecto de las cosas que no se conocen, y un principio, cuya posesión es necesaria para comprender las cosas, no es una suposición. Por último, el principio que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea es preciso poseerlo también necesariamente, para abordar toda clase de estudios. Pero ¿cuál es este principio? Es el siguiente: es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación, etc. (no olvidemos aquí, para precavernos de las sutilezas lógicas, ninguna de las condiciones esenciales que hemos determinado en otra parte).

Este principio, decimos, es el más cierto de los principios. Basta que se satisfagan las condiciones requeridas, para que un principio sea el principio cierto por excelencia. No es posible, en efecto, que pueda concebir nadie que una cosa exista y no exista al mismo tiempo. Heráclito es de otro dictamen, según algunos; pero de que se diga una cosa no hay que deducir necesariamente que se piensa. Si, por otra parte, es imposible que en el mismo ser se den al mismo tiempo los contrarios (y a esta proposición es preciso añadir todas las circunstancias que la determinan habitualmente), y si, por último, dos pensamientos contrarios no son otra cosa que una afirmación que se niega a sí misma, es evidentemente imposible que el mismo hombre conciba al mismo tiempo que una misma cosa es y no es. Mentiría, por consiguiente, el que afirmase tener esta concepción simultánea, puesto que, para tenerla, sería preciso que tuviese simultáneamente los dos pensamientos contrarios. Al principio que hemos sentado van a parar en definitiva todas las demostraciones, porque es de suyo el principio de todos los demás axiomas.

- IV -

Ciertos filósofos, como ya hemos dicho, pretenden que una misma cosa puede ser y no ser, y que se pueden concebir simultáneamente los contrarios. Tal es la aserción de la mayor parte de los físicos. Nosotros acabamos de reconocer que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y fundados en esta imposibilidad hemos declarado que nuestro principio es el principio cierto por excelencia.

También hay filósofos que, dando una muestra de ignorancia, quieren demostrar este principio; porque es ignorancia no saber distinguir lo que tiene necesidad de demostración de lo que no la tiene. Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque sería preciso caminar hasta el infinito; de suerte que no resultaría demostración. Y si hay verdades que no deben

demostrarse, dígasenos qué principio, como no sea el expuesto, se encuentra en semejante caso.

Se puede, sin embargo, asentar, por vía de refutación, esta imposibilidad de los contrarios. Basta que el que niega el principio dé un sentido a sus palabras. Si no le da ninguno, sería ridículo intentar responder a un hombre que no puede dar razón de nada, puesto que no tiene razón ninguna. Un hombre semejante, un hombre privado de razón, se parece a una planta. Y combatir por vía de refutación, es en mi opinión una cosa distinta que demostrar. El que demostrase el principio, incurriría, al parecer, en una petición de principio. Pero si se intenta dar otro principio como causa de este de que se trata, entonces habrá refutación, pero no demostración.

Para desembarazarse de todas las argucias, no basta pensar o decir que existe o que no existe alguna cosa, porque podría creerse que esto era una petición de principio, y necesitamos designar un objeto a nosotros mismos y a los demás. Es imprescindible hacerlo así, puesto que de este modo se da un sentido a las palabras, y el hombre para quien no tuviesen sentido, no podría ni entenderse consigo mismo, ni hablar a los demás. Si se concede este punto, entonces habrá demostración, porque habrá algo de determinado y de fijo. Pero el que demuestra no es la causa de la demostración, sino aquel a quien ésta se dirige. Comienza por destruir todo lenguaje, y admite en seguida que se puede hablar. Por último, el que concede que las palabras tienen un sentido, concede igualmente que hay algo de verdadero, independiente de toda demostración. De aquí la imposibilidad de los contrarios.

Ante todo queda, por tanto, fuera de duda esta verdad; que el hombre significa que tal cosa es que o no es. De suerte que nada absolutamente puede ser y no ser de una manera dada. Admitamos, por otra parte, que la palabra hombre designa un objeto; y sea este objeto el animal bípedo. Digo que en este caso, este nombre no tiene otro sentido que el siguiente: si el animal de dos pies es el hombre, y el hombre es una esencia, la esencia del hombre es el ser un animal de dos pies.

Es hasta indiferente para la cuestión que se atribuya a la misma palabra muchos sentidos, con tal que de antemano se los haya determinado. Es preciso entonces unir a cada empleo de una palabra otra palabra. Supongamos, por ejemplo, que se dice: la palabra hombre significa, no un objeto único, sino muchos objetos, cada uno de cuyos objetos tiene un nombre particular, el animal, el bípedo. Añádase todavía un mayor número de objetos, pero determinad su número, y unid la expresión propia a cada empleo de la palabra. Si no se añadiese esta expresión propia, si se pretendiese que la palabra tiene una infinidad de significaciones, es claro que no sería ya posible entenderse. En efecto, no significar un objeto uno, es no significar nada. Y si las palabras no significan nada, es de toda imposibilidad que los hombres se entiendan entre sí; decimos más, que se entiendan ellos mismos. Si el pensamiento no recae sobre un objeto uno, todo pensamiento es imposible. Para que el pensamiento sea posible, es preciso dar un nombre determinado al objeto del pensamiento.

El hombre, como dijimos antes, designa la esencia, y designa un objeto único; por consiguiente ser hombre no puede significar lo mismo que no ser hombre, si la palabra hombre significa una naturaleza determinada, y no sólo los atributos de un objeto determinado. En efecto, las expresiones: ser determinado y atributos de un ser determinado, no tienen, para nosotros, el mismo sentido. Si no fuera así, las palabras músico, blanco y hombre, significarían una sola y misma cosa. En este caso todos los seres serían un solo ser, porque todas las palabras serían sinónimas. Finalmente, sólo bajo

la relación de la semejanza de la palabra, podría una misma cosa ser y no ser; por ejemplo, si lo que nosotros llamamos hombre, otros le llamasen no-hombre. Pero la cuestión no es saber si es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo el hombre nominalmente, sino si puede serlo realmente.

Si hombre y no-hombre no significasen cosas diferentes, no ser hombre no tendría evidentemente un sentido diferente de ser hombre. Y así, ser hombre sería no ser hombre, y habría entre ambas cosas identidad, porque esta doble expresión que representa una noción única, significa un objeto único, lo mismo que vestido y traje. Y si hay identidad, ser hombre y no ser hombre significan un objeto único; pero hemos demostrado antes que estas dos expresiones tienen un sentido diferente.

Por consiguiente, es imprescindible decir, si hay algo que sea verdad, que ser hombre es ser un animal de dos pies, porque éste es el sentido que hemos dado a la palabra hombre. Y si esto es imprescindible, no es posible que en el mismo instante este mismo ser no sea un animal de dos pies, lo cual significaría que es necesariamente imposible que este ser sea un hombre. Por lo tanto tampoco es posible que pueda decirse con exactitud al mismo tiempo, que el mismo ser es un hombre y que no es un hombre.

El mismo razonamiento se aplica igualmente en el caso contrario. Ser hombre y no ser hombre significan dos cosas diferentes. Por otra parte, ser blanco y ser hombre no son la misma cosa; pero las otras dos expresiones son más contradictorias, y difieren más por el sentido.

Si llega hasta pretender que ser blanco y ser hombre signifiquen una sola y misma cosa, repetiremos lo que ya dijimos; habrá identidad entre todas las cosas, y no solamente entre las opuestas. Si esto no es admisible, se sigue que nuestra proposición es verdadera. Basta que nuestro adversario responda a la pregunta. En efecto, nada obsta a que el mismo ser sea hombre y blanco y otra infinidad de cosas además. Lo mismo que si se plantea esta cuestión: ¿es o no cierto que tal objeto es un hombre? Es preciso que el sentido de la respuesta esté determinado, y que no se vaya a añadir que el objeto es grande, blanco, porque siendo infinito el número de accidentes, no se pueden enumerar todos; y es necesario o enumerarlos todos o no enumerar ninguno. De igual modo, aunque el mismo ser sea una infinidad de cosas, como hombre, no hombre, etc., a la pregunta: ¿es éste un hombre?, no debe responderse que es al mismo tiempo no hombre, a menos que no se añadan a la respuesta todos los accidentes, todo lo que el objeto es y no es. Pero conducirse de esta manera, no es discutir.

Por otra parte, admitir semejante principio, es destruir completamente toda sustancia y toda esencia. Pues en tal caso resultaría que todo es accidente; y es preciso negar la existencia de lo que constituye la existencia del hombre y la existencia del animal; porque si lo que constituye la existencia del hombre es algo, este algo no es ni la existencia del no-hombre, ni la no-existencia del hombre. Por lo contrario, estas son negaciones de este algo, puesto que lo que significaba era un objeto determinado, y que este objeto era una esencia. Ahora bien, significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia del no-hombre o lo que constituye la existencia del hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que esos de que hablamos digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no es la blancura.

Si se dice que todo es accidente, ya no hay género primero puesto que siempre el accidente designa el atributo de un sujeto. Es preciso, por lo tanto, que se prolongue hasta el infinito la cadena de accidentes. Pero esto es imposible. Jamás hay más de dos accidentes ligados el uno al otro. El accidente no es nunca un accidente de accidente, sino cuando estos dos accidentes son los accidentes del mismo sujeto. Tomemos por ejemplo blanco y músico. Músico no es blanco, sino porque lo uno y lo otro son accidentes del hombre. Pero Sócrates no es músico porque Sócrates y músico sean los accidentes de otro ser. Hay, pues, que distinguir dos casos. Respecto de todos los accidentes que se dan en el hombre como se da aquí la blancura en Sócrates es imposible ir hasta el infinito: por ejemplo, a Sócrates blanco es imposible unir además otro accidente. En efecto, una cosa una no es el producto de la colección de todas las cosas. Lo blanco no puede tener otro accidente, por ejemplo, lo músico. Porque músico no es tampoco el atributo de lo blanco, como lo blanco no lo es de lo músico. Esto se entiende respecto al primer caso. Hemos dicho que había otro caso, en el que lo músico en Sócrates era el ejemplo. En este último caso, el accidente jamás es accidente de accidente; sólo los accidentes del otro género pueden serlo.

Por consiguiente, no puede decirse que todo es accidente. Hay, pues, algo determinado, algo que lleva el carácter de la esencia; y si es así, hemos demostrado la imposibilidad de la existencia simultánea de atributos contradictorios.

Aún hay más. Si todas las afirmaciones contradictorias relativas al mismo ser son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serán entonces una cosa única. Una nave, un muro y un hombre deben ser la misma cosa, si todo se puede afirmar o negar de todos los objetos, como se ven obligados a admitir los que adoptan la proposición de Protágoras. En efecto, si se cree que el hombre no es una nave, evidentemente el hombre no será una nave. Y por consiguiente el hombre es una nave, puesto que la afirmación contraria es verdadera. De esta manera llegamos a la proposición de Anaxágoras. Todas las cosas están confundidas. De suerte que nada existe que sea verdaderamente uno. El objeto de los discursos de estos filósofos es, al parecer, lo indeterminado, y cuando creen hablar del ser, hablan del no ser. Porque lo indeterminado es el ser en potencia y no en acto.

Añádase a esto que los filósofos de que hablamos deben llegar hasta decir que se puede afirmar o negar todo de todas las cosas. Sería absurdo, en efecto, que un ser tuviese en sí su propia negación y no tuviese la negación de otro ser que no está en él. Digo, por ejemplo, que si es cierto que el hombre no es hombre, evidentemente es cierto igualmente que el hombre no es una nave. Si admitimos la afirmación, nos es preciso admitir igualmente la negación. ¿Admitiremos por lo contrario la negación más bien que la afirmación? Pero en este caso la negación de la nave se encuentra en el hombre más bien que la suya propia. Si el hombre tiene en sí esta última, tiene por consiguiente la de la nave, y si tiene la de la nave, tiene igualmente la afirmación opuesta.

Además de esta consecuencia, es preciso también que los que admiten la opinión de Protágoras sostengan que nadie está obligado a admitir ni la afirmación, ni la negación. En efecto, si es cierto que el hombre es igualmente el no-hombre, es evidente que ni el hombre ni el no-hombre podrían existir, porque es preciso admitir al mismo tiempo las dos negaciones de estas dos afirmaciones. Si de la doble afirmación de su existencia se forma una afirmación única, compuesta de estas dos afirmaciones, es preciso admitir la negación única que es opuesta a aquélla.

Pero aún hay más. O se verifica esto con todas las cosas, y lo blanco es igualmente lo no-blanco, el ser el no-ser, y lo mismo respecto de todas las demás afirmaciones y negaciones; o el principio tiene excepciones, y se aplica a ciertas afirmaciones y negaciones, y no se aplica a otras. Admitamos que no se aplica a todas, y en este caso, respecto a las exceptuadas hay certidumbre. Si no hay excepción alguna, entonces es preciso, como se dijo antes, o que todo lo que se afirme se niegue al mismo tiempo, y que todo lo que se niegue al mismo tiempo se afirme; o que todo lo que se afirme al mismo tiempo se niegue por una parte, mientras que por otra, por lo contrario, todo lo que se niegue, se afirmaría al mismo tiempo. Pero en este último caso, habría algo que no existiría realmente. Esta sería una opinión cierta. Ahora bien, si el no-ser es algo cierto y conocido, la afirmación contraria debe ser más cierta aún. Pero si todo lo que se niega, se afirma igualmente, la afirmación entonces es necesaria. Y en este caso, o los dos términos de la proposición pueden ser verdaderos, cada uno de por sí y separadamente; por ejemplo, si digo que esto es blanco, y después digo que esto no es blanco; o no son verdaderos. Si no son verdaderos pronunciados separadamente, el que los pronuncia no los pronuncia, y realmente no resulta nada; y bien, ¿cómo seres no existentes pueden hablar o caminar? Y además todas las cosas serían en este caso una sola cosa, como antes dijimos, y entre un hombre, un dios y una nave, habría identidad. Ahora bien, si lo mismo sucede con todo objeto, un ser no difiere de otro ser. Porque si difiriesen, esta diferencia sería una verdad y un carácter propio. En igual forma, si se puede, al distinguir, decir la verdad, se seguiría lo que acabamos de decir, y además que todo el mundo diría la verdad, y que todo el mundo mentiría, y que reconocería cada uno su propia mentira. Por otra parte, la opinión de estos hombres no merece verdaderamente serio examen. Sus palabras no tienen ningún sentido; porque no dicen que las cosas son así, o que no son así, sino que son y no son así al mismo tiempo. Después viene la negación de estos dos términos; y dicen que no es así ni no así, sino que es así y no así. Si no fuera así, habría ya algo determinado. Finalmente, si cuando la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y si cuando ésta es verdadera, la afirmación es falsa, no es posible que la afirmación y la negación de una misma cosa estén señaladas al mismo tiempo con el carácter de la verdad.

Pero quizá se responderá que es esto mismo lo que se sienta por principio. ¿Quiere decir esto que el que piense que tal cosa es así o que no es así, estará en lo falso, mientras que el que diga lo uno y lo otro estará en lo cierto? Pues bien, si el último dice, en efecto, la verdad, ¿qué otra cosa quiere decir esto sino que tal naturaleza entre los seres dice la verdad? Pero si no dice la verdad, y la dice más bien el que sostiene que la cosa es de tal o cual manera, ¿cómo podrían existir estos seres y esta verdad, al mismo tiempo que no existiesen tales seres y tal verdad? Si todos los hombres dicen igualmente la falsedad y la verdad, tales seres no pueden ni articular un sonido, ni discurrir, porque dicen al mismo tiempo una cosa y no la dicen. Si no tienen concepto de nada, si piensan y no piensan a la vez, ¿en qué se diferencian de las plantas?

Es, pues, de toda evidencia, que nadie piensa de esa manera, ni aun los mismos que sostienen esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, toman el camino de Mégara en vez de permanecer en reposo en la convicción de que andan? ¿Por qué, si encuentran pozos y precipicios al dar sus paseos en la madrugada, no caminan en línea recta, y antes bien toman sus precauciones, como si creyesen que no es a la vez bueno y malo caer en ellos? Es evidente que ellos mismos creen que esto es mejor y aquello peor. Y si tienen este

pensamiento, necesariamente conciben que tal objeto es un hombre, que tal otro no es un hombre, que esto es dulce, que aquello no lo es. En efecto, no van en busca igualmente de todas las cosas, ni dan a todo el mismo valor; si creen que les interesa beber agua o ver a un hombre, en el acto van en busca de estos objetos. Sin embargo, de otro modo deberían conducirse si el hombre y el no-hombre fuesen idénticos entre sí. Pero como hemos dicho, nadie deja de ver que deben evitarse unas cosas y no evitarse otras. De suerte que todos los hombres tienen, al parecer, la idea de la existencia real, si no de todas las cosas, por lo menos de lo mejor y de lo peor.

Pero aun cuando el hombre no tuviese la ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería preciso que se aplicase mucho más todavía al estudio de la verdad; al modo que el enfermo se ocupa más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, con respecto a la verdad, en estado de enfermedad.

Por otra parte, aun suponiendo que las cosas son y no son de tal manera, el más y el menos existirían todavía en la naturaleza de los seres. Nunca se podrá sostener que dos y tres son de igual modo números pares. Y el que piense que cuatro y cinco son la misma cosa, no tendrá un pensamiento falso de grado igual al del hombre que sostuviese que cuatro y mil son idénticos. Si hay diferencia en la falsedad, es evidente que el primero piensa una cosa menos falsa. Por consiguiente está más en lo verdadero. Luego si lo que es más una cosa, es lo que se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo. Y si esto verdadero no existiese, por lo menos hay cosas más ciertas y más próximas a la verdad que otras, y henos aquí desembarazados de esta doctrina horrible, que condena al pensamiento a no tener objeto determinado.

- V -

La doctrina de Protágoras parte del mismo principio que esta de que hablamos, y si la una tiene o no fundamento, la otra se encuentra necesariamente en el mismo caso. En efecto, si todo lo que pensamos, si todo lo que nos aparece, es la verdad, es preciso que todo sea al mismo tiempo verdadero y falso. La mayor parte de los hombres piensan diferentemente los unos de los otros; y los que no participan de nuestras opiniones los consideramos que están en el error. La misma cosa es por lo tanto y no es. Y si así sucede, es necesario que todo lo que aparece sea la verdad; porque los que están en el error y los que dicen verdad, tienen opiniones contrarías. Si las cosas son como acaba de decirse todas igualmente dirán la verdad. Es por lo tanto evidente que los dos sistemas en cuestión parten del mismo pensamiento.

Sin embargo, no debe combatirse de la misma manera a todos los que profesan estas doctrinas. Con los unos hay que emplear la persuasión, y con los otros la fuerza de razonamiento. Respecto de todos aquellos que han llegado a esta concepción por la duda, es fácil curar su ignorancia; entonces no hay que refutar argumentos, y basta dirigirse a su inteligencia. En cuanto a los que profesan esta opinión por sistema, el remedio que debe aplicarse es la refutación, así por medio de los sonidos que pronuncian, como de las palabras de que se sirven.

En todos los que dudan, el origen de esta opinión nace del cuadro que presentan las cosas sensibles. En primer lugar, han concebido la opinión de la existencia simultánea en los seres, de los contradictorios y de los contrarios, porque veían la misma cosa producir los contrarios. Y si no es posible que el no-ser devenga o llegue a ser, es preciso que en el objeto preexistan el ser y el no-ser. Todo está mezclado en todo, como dice Anaxágoras, y

con él Demócrito, porque, según este último, lo vacío y lo lleno se encuentran, así lo uno como lo otro, en cada porción de los seres; siendo lo lleno el ser y lo vacío el no-ser.

A los que deducen estas consecuencias diremos que, desde un punto de vista, es exacta su aserción; pero que, desde otro, están en un error. El ser se toma en un doble sentido. Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte nosotros reclamaremos de los mismos de que se trata el concepto de la existencia en el mundo de otra sustancia, que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento.

El cuadro de los objetos sensibles es el que ha creado en algunos la opinión de la verdad de lo que aparece. Según ellos, no es a los más, ni tampoco a los menos, a quienes pertenece juzgar de la verdad. Si gustamos una misma cosa, parecerá dulce a los unos, amarga a los otros. De suerte que si todo el mundo estuviese enfermo, o todo el mundo hubiese perdido la razón y sólo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serían entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. Por otra parte, las cosas parecen a la mayor parte de los animales lo contrario de lo que nos parecen a nosotros, y cada individuo, a pesar de su identidad, no juzga siempre de la misma manera por los sentidos. ¿Qué sensaciones son verdaderas? ¿Cuáles son falsas? No se podría saber; esto no es más verdadero que aquello, siendo todo igualmente verdadero. Y así Demócrito pretende o que no hay nada verdadero o que no conocemos la verdad. En una palabra, como, según su sistema, la sensación constituye el pensamiento, y como la sensación es una modificación del sujeto, aquello que parece a los sentidos es necesariamente en su opinión la verdad.

Tales son los motivos por los que Empédocles, Demócrito y, puede decirse, todos los demás se han sometido a semejantes opiniones. Empédocles afirma que un cambio en nuestra manera de ser cambia igualmente nuestro pensamiento:

> El pensamiento existe en los hombres en razón
> de la impresión del momento.

Y en otro pasaje dice:

> Siempre se verifica en razón de los cambios que se operan en los hombres, el cambio en su pensamiento.

Parménides se expresa de la misma manera:

> Como es en cada hombre la organización de sus miembros flexibles,tal es igualmente la inteligencia de cada hombre; porque es la naturaleza de los miembros la que constituye el pensamiento de los hombres en todos y en cada uno: cada grado de la sensación es un grado del pensamiento.

Se refiere también de Anaxágoras, que dirigía esta sentencia a algunos de sus amigos: "Los seres son para vosotros tales como los concibáis". También se pretende que Homero, al parecer, tenía una opinión análoga, porque representa a Héctor delirando por efecto de su herida, tendido en tierra, trastornada su razón; como si creyese que los hombres en delirio tienen también razón, pero que esta razón no es ya la misma. Evidentemente, si el delirio y la razón son ambos la razón, los seres a su vez son a la par lo que son y lo que no son.

La consecuencia que sale de semejante principio es realmente desconsoladora. Si son éstas, efectivamente, las opiniones de los hombres que mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y que la aman; si tales son las doctrinas que profesan sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad, ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?

Lo que motiva la opinión de estos filósofos es que, al considerar la verdad en los seres, no han admitido como seres más que las cosas sensibles. Y bien, lo que se encuentra en ellas es principalmente lo indeterminado y aquella especie de ser de que hemos hablado antes. Además, la opinión que profesan es verosímil, pero no verdadera. Esta apreciación es más equitativa que la crítica que Epicarmo hizo de Jenófanes. Por último, como ven que toda la naturaleza sensible está en perpetuo movimiento, y que no se puede juzgar de la verdad de lo que muda, pensaron que no se puede determinar nada verdadero sobre lo que muda sin cesar y en todos sentidos. De estas consideraciones nacieron otras doctrinas llevadas más lejos aún. Por ejemplo, la de los filósofos que se dicen de la escuela de Heráclito; la de Cratilo, que llegaba hasta creer que no es preciso decir nada. Se contentaba con mover un dedo y consideraba como reo de un crimen a Heráclito, por haber dicho que no se pasa dos veces un mismo río; en su opinión no se pasa ni una sola vez.

Convendremos con los partidarios de este sistema, en que el objeto que muda les da en el acto mismo de cambiar un justo motivo para no creer en su existencia. Aún es posible discutir este punto. La cosa que cesa de ser participa aún de lo que ha dejado de ser, y necesariamente participa ya de aquello que deviene o se hace. En general, si un ser perece, habrá aún en él ser; y si deviene, es indispensable que aquello de donde sale y aquello que le hace devenir tengan una existencia, y que esto no continúe así hasta el infinito.

Pero dejemos aparte estas consideraciones y hagamos notar que mudar bajo la relación de la cantidad y mudar bajo la relación de la cualidad no son una misma cosa. Concedemos que los seres, bajo la relación de la cantidad no persisten; pero es por la forma como conocemos lo que es. Podemos dirigir otro cargo a los defensores de esta doctrina. Viendo estos hechos por ellos observados sólo en el corto número de los objetos sensibles, ¿por qué entonces han aplicado su sistema al mundo entero? Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por decirlo así, del Universo. De suerte que hubiera sido más justo absolver a este bajo mundo en favor del mundo celeste, que no condenar el mundo celeste a causa del primero. Finalmente, como se ve, podemos repetir aquí una observación que ya hemos hecho. Para refutar a estos filósofos no hay más que demostrarles que existe una naturaleza inmóvil, y convencerles de su existencia.

Además, la consecuencia de este sistema es que, pretender que el ser y el no-ser existen simultáneamente, es admitir el eterno reposo más bien que el movimiento eterno. No hay, en efecto, cosa alguna en que puedan transformarse los seres, puesto que todo existe en todo.

Respecto a la verdad, muchas razones nos prueban que no todas las apariencias son verdaderas. Por lo pronto, la sensación misma no nos engaña sobre su objeto propio; pero la idea sensible no es lo mismo que la sensación. Además, con razón debemos extrañar que esos mismos de quienes hablamos permanezcan en la duda frente a preguntas como las siguientes: ¿Las

magnitudes, así como los colores, son realmente tales como aparecen a los hombres que están lejos de ellas, o como los ven los que están cerca? ¿Son tales como aparecen a los hombres sanos o como los ven los enfermos? ¿La pesantez es tal como parece por su peso a los de débil complexión o bien lo que parece a los hombres robustos? ¿La verdad es lo que se ve durmiendo o lo que se ve durante la vigilia? Nadie, evidentemente, cree que sobre todos estos puntos quepa la menor incertidumbre. ¿Hay alguno, que soñando que está en Atenas, en el acto de hallarse en África, se vaya a la mañana, dando crédito al sueño, al Odeón? Por otra parte, y Platón es quien hace esta observación, la opinión del ignorante no tiene, en verdad, igual autoridad que la del médico, cuando se trata de saber, por ejemplo, si el enfermo recobrará o no la salud. Por último, el testimonio de un sentido respecto de un objeto que le es extraño, y aunque se aproxime a su objeto propio, no tiene un valor igual a su testimonio respecto de su objeto propio, del objeto que es realmente el suyo. La vista es la que juzga de los colores y no el gusto; el gusto el que juzga de los sabores y no la vista. Ninguno de estos sentidos, cuando se le aplica a un tiempo al mismo objeto, deja nunca de decirnos que este objeto tiene o no a la vez tal propiedad. Voy más lejos aún. No puede negarse el testimonio de un sentido porque en distintos tiempos esté en desacuerdo consigo mismo; el cargo debe dirigirse al ser que experimenta la sensación. El mismo vino, por ejemplo, sea porque él haya mudado, sea porque nuestro cuerpo haya mudado, nos parecerá ciertamente dulce en un instante y lo contrario en otro. Pero no es lo dulce lo que deja de ser lo que es; jamás se despoja de su propiedad esencial; siempre es cierto que un sabor dulce es dulce, y lo que tenga un sabor dulce tendrá necesariamente para nosotros este carácter esencial.

Ahora bien, esta necesidad es la que destruye estos sistemas de que se trata; así como niegan toda esencia, niegan igualmente que haya nada de necesario, puesto que lo que es necesario no puede ser a la vez de una manera y otra. De suerte que si hay algo necesario, los contrarios no podrían existir a la vez en el mismo ser. En general, si sólo existiese lo sensible, no habría nada, porque nada puede haber sin la existencia de los seres animados que puedan percibir lo sensible; y quizá entonces sería cierto decir que no hay objetos sensibles ni sensaciones, porque todo esto es en la hipótesis una modificación del ser que siente. Pero que los objetos que causan la sensación no existen, ni aun independientemente de toda sensación, es una cosa imposible. La sensación no es sensación por sí misma, sino que hay otro objeto fuera de la sensación y cuya existencia es necesariamente anterior a la sensación. Porque el motor es, por su naturaleza, anterior al objeto en movimiento; y aun admitiendo que en el caso de que se trata la existencia de los dos términos es correlativa, nuestra proposición no es por eso menos cierta.

- VI -

Veamos una dificultad que se proponen los más de estos filósofos, unos de buena fe y otros por el solo gusto de disputar. Preguntan quién juzgará de la salud y, en general, quién es el que juzgará con acierto en todo caso. Ahora bien, hacerse semejante pregunta equivale a preguntarse si en el mismo acto que uno la hace está dormido o despierto. Todas las dificultades de este género tienen un mismo valor. Estos filósofos creen que se puede dar razón de todo porque buscan un principio, y quieren arribar a él por el camino de la demostración. Pero sus mismos actos prueban que no están persuadidos de la verdad de lo que anticipan, incurren en el error de que ya hemos hablado, quieren darse razón de cosas respecto de las que no hay

razón. En efecto, el principio de la demostración no es una demostración, y sería fácil convencer de ello a los que dudan de buena fe, porque esto no es difícil de comprender. Pero los que sólo quieren someterse a la fuerza del razonamiento exigen un imposible, piden que se les ponga en contradicción, y comienzan por admitir los contrarios.

Sin embargo, si no es todo relativo, si hay seres en sí, no podrá decirse que todo lo que parece es verdadero, porque lo que parece parece a alguno. De suerte que decir que todo lo que parece es verdadero, equivale a decir que todo es relativo. Los que exigen una demostración lógica deben tener en cuenta lo siguiente: es preciso que admitan, si quieren entrar en una discusión, no que lo que aparece es verdadero, sino que lo que aparece es verdadero para aquel a quien aparece cuándo y cómo le aparece. Si se prestan a entrar en discusión, y no quieren añadir estas restricciones a su principio, caerán bien pronto en la opinión de la existencia de los contrarios. En efecto, puede suceder que la misma cosa parezca a la vista que es miel y no lo parezca al paladar; que las cosas no parezcan las mismas a cada uno de los dos ojos, si son diferentes el uno del toro.

Es fácil responder a los que, por las razones que ya hemos indicado, pretenden que la apariencia es la verdad y, por consiguiente, que todo es verdadero y falso igualmente. Unas mismas cosas no parecen a todo el mundo, ni parecen a un mismo individuo siempre las mismas; parecen muchas veces contrarias al mismo tiempo. El tacto, sobreponiendo los dedos, acusa dos objetos cuando la vista no acusa más que uno. Pero en este caso no es el mismo sentido el que percibe el mismo objeto; la percepción no tiene lugar de la misma manera ni en el mismo tiempo, y sólo bajo estas condiciones sería exacto decir que lo que aparece es verdadero.

Los que sostienen esta opinión, no porque vean en ella una dificultad que resolver y sí tan sólo por discutir, se verán precisados a decir, no "esto es cierto en sí" sino: "esto es cierto para tal individuo" y, como ya hemos dicho precedentemente, les será preciso referir todo a algo, al pensamiento, a la sensación. De suerte que nada ha sido, nada será, si alguno no piensa en ello antes; y si algo ha sido o debe de ser, entonces no son ya todas las cosas relativas al pensamiento. Además, un solo objeto sólo puede ser relativo a una sola cosa o a cosas determinadas. Si, por ejemplo, una cosa es a la vez mitad e igual, lo igual no será por este concepto relativo al doble. Con respecto a lo que es relativo al pensamiento, si el hombre y lo que es pensado son la misma cosa, el hombre no es aquello que piensa sino lo que es pensado. Y si todo es relativo al ser que piensa, este ser se compondrá de una infinidad de especies de seres.

Hemos dicho lo bastante para probar que el más seguro de todos los principios es que las afirmaciones opuestas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y lo bastante para demostrar las consecuencias y las causas de la opinión contraria.

Y puesto que es imposible que dos aserciones contrarias sobre el mismo objeto sean verdaderas al mismo tiempo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se encuentren al mismo tiempo en el mismo objeto, porque uno de los contrarios no es otra cosa que la privación, la privación de la esencia. Pero la privación es la negación de un género determinado; luego, si es imposible que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo, es imposible igualmente que los contrarios se encuentren al mismo tiempo, a menos que no esté cada uno de ellos en alguna parte especial del ser, o que se encuentre el uno solamente en una parte, pudiéndose afirmar el otro absolutamente.

- VII -

No es posible tampoco que haya un término medio entre dos proposiciones contrarias; es de necesidad afirmar o negar una cosa de otra. Esto se hará evidente si definimos lo verdadero y lo falso. Decir que el ser no existe, o que el no-ser existe, he aquí lo falso; y decir que el ser existe, que el no-ser no existe, he aquí lo verdadero. En la suposición de que se trata, el que dijese que este intermedio existe o no existe, estaría en lo verdadero o en lo falso; y por lo mismo, hablar de esta manera no es decir si el ser y el no-ser existen o no existen.

Además, o el intermedio entre los dos contrarios es como el gris entre el negro y lo blanco, o como entre el hombre y el caballo, lo que no es ni el uno ni el otro. En este último caso no podría tener lugar el tránsito de uno de estos términos al otro; porque cuando hay cambio es, por ejemplo, del bien al no-bien al bien; esto es lo que vemos siempre. En una palabra, el cambio no tiene lugar sino de lo contrario a lo contrario o al intermedio. Ahora bien, decir que hay un intermedio, y que este intermedio nada tiene de común con los términos opuestos equivale a decir que puede tener lugar el tránsito a lo blanco de lo que no era no blanco, cosa que no se ve nunca.

Por otra parte, todo lo que es inteligible o pensado, el pensamiento lo afirma o lo niega; y esto resulta evidentemente conforme a la definición del caso en que se está en lo verdadero y de aquel en que se está en lo falso. Cuando el pensamiento pronuncia tal juicio afirmativo o negativo, está en lo verdadero. Cuando pronuncia tal otro juicio está en lo falso.

Además, deberá decirse que este intermedio existe igualmente entre todas las proposiciones contrarias, a menos que se hable sólo por hablar. En este caso, no se diría ni verdadero ni no verdadero, habría un intermedio entre el ser y el no-ser. Por consiguiente, entonces habría un cambio, término medio entre la producción y la destrucción. Habría también un intermedio hasta en los casos en que la negación lleva consigo un contrario. Y así habría un número que no sería ni impar ni no-impar, cosa imposible, como lo demuestra la definición del número.

Aún hay más. Con los intermedios se llegará al infinito. Se tendrá no sólo tres seres en lugar de dos, sino muchos más. En efecto, además de la afirmación y negación primitivas, podrá haber una negación relativa al intermedio; este intermedio será alguna cosa, tendrá una sustancia propia. Y, por otra parte, cuando alguno, interrogado si un objeto es blanco, responde: No, no hace más que decir que no es blanco; y bien, no ser es la negación.

La opinión que combatimos ha sido adoptada por algunos como tantas otras paradojas. Cuando no se sabe cómo desenredarse de un argumento capcioso, se somete uno a este argumento, se acepta la conclusión. Por este motivo algunos han admitido la existencia de un intermedio; otros, porque buscan la razón de todo. El medio de convencer a los unos y a los otros es partir de una definición, y necesariamente habrá definición si dan un sentido a sus palabras: la noción de que son las palabras la expresión, es la definición de la cosa de que se habla. Por lo demás, el pensamiento de Heráclito, cuando dice que todo es y no es, es al parecer que todo es verdadero; el de Anaxágoras, cuando pretende que entre los contrarios hay un intermedio, es que todo es falso. Puesto que hay mezcla de los contrarios, la mezcla no es ni bien ni no-bien; nada se puede afirmar, por tanto, como verdadero.

- VIII -

Conforme con lo que dejamos sentado, es evidente que estas aserciones de algunos filósofos no están fundadas ni en particular ni en general. Los unos pretenden que nada es verdadero, porque nada obsta, dicen, a que con toda proposición suceda lo que con ésta: la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es inconmensurable. Según otros, todo es verdadero; esta aserción no difiere de la de Heráclito, porque el que dice que todo es verdadero o que todo es falso, expresa a la vez estas dos proposiciones en cada una de ellas. Si la una es imposible, la otra lo será igualmente.

Además hay proposiciones contradictorias que evidentemente no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, tampoco al mismo tiempo pueden ser falsas y, sin embargo, esto parecería más bien la posible, conforme a lo que hemos dicho.

A los que sostienen semejantes doctrinas no debe preguntárseles, lo hemos dicho más arriba, si hay o no algo, sino que debe pedírseles que designen algo. Para discutir es preciso empezar por una definición y determinar lo que significa lo verdadero y lo falso. Si afirmar tal cosa es lo verdadero y si negarlo es falso, será imposible que todo sea falso. Porque es necesariamente indispensable que una de las dos proposiciones contradictorias sea verdadera, y luego, si es de toda necesidad afirmar o negar toda cosa, será imposible que las dos proposiciones sean falsas; sólo una de las dos es falsa. Unamos a esto la observación tan debatida de que todas estas aserciones se destruyen mutuamente. El que dice que todo es verdadero, afirma igualmente la verdad de la aserción contraria a la suya, de suerte que la suya no es verdadera porque el que sienta la proposición contraria pretende que no está en lo verdadero. El que dice que todo es falso, afirma igualmente la falsedad de lo que él mismo dice. Si pretenden, el uno que solamente la aserción contraria no es verdadera, y el otro que la suya no es falsa, sientan por lo mismo una infinidad de proposiciones verdaderas y de proposiciones falsas. Porque el que pretende que una proposición verdadera es verdadera, dice verdad; pero esto nos conduce a un procedimiento infinito.

También es evidente que ni los que pretenden que todo está en reposo ni los que pretenden que todo está en movimiento, están en lo cierto. Porque si todo está en reposo, todo será eternamente verdadero y falso. Ahora bien, en este caso hay cambio; el que dice que todo está en reposo, no ha existido siempre; llegará un momento en que no existirá. Si, por el contrario, todo está en movimiento, nada será verdadero; todo será, por tanto, falso. Pero ya hemos demostrado que esto era imposible. Además, el ser en que se realiza el cambio persiste, él, es el que de tal cosa se convierte en tal otra mediante el cambio.

Sin embargo, tampoco puede decirse que todo está tan pronto en movimiento como en reposo, y que nada está en un reposo eterno. Porque hay un motor eterno de todo lo que está en movimiento, y el primer motor es inmóvil.

Libro quinto

De las diversas acepciones de los términos filosóficos: I. Principio. II. Causa. III. Elemento. IV. Naturaleza. V. Necesario. VI. Unidad. VII. Ser. VIII. Sustancia. IX. Identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza. X. Opuesto y contrario. XI. Anterioridad y posterioridad. XII. Poder. XIII. Cantidad.

XIV. Cualidad. XV. Relación. XVI. Perfecto. XVII. Término. XVIII. En qué o por qué. XIX. Disposición. XX. Estado. XXI. Pasión. XXII. Privación. XXIII. Posesión. XXIV. Ser o provenir de. XXV. Parte. XXVI. Todo. XXVII. Truncado. XXVIII. Género. XXIX. Falso. XXX. Accidente.

- I -

Principio se dice, en primer lugar, del punto de partida de la cosa, como el principio de la línea, del viaje. En uno de los extremos reside este principio, correspondiendo con él otro principio al extremo opuesto. Principio se dice también de aquello mediante lo que puede hacerse mejor una cosa; por ejemplo, el principio de una ciencia. En efecto, no siempre hay precisión de empezar con la noción primera y el comienzo de la ciencia, sino por lo que puede facilitar el estudio. El principio es también la parte esencial y primera de donde proviene una cosa; y así la carena es el principio del buque, y el cimiento es el principio de la casa; y el principio de los animales es, según unos, el corazón; según otro, el cerebro, según otros, por último, otra parte cualquiera del mismo género. Otro principio es la causa exterior que produce un ser, aquello en cuya virtud comienza el movimiento o el cambio. Y así el hijo proviene del padre y de la madre, y la guerra del insulto. Otro principio es el ser por cuya voluntad se mueve lo que se mueve y muda lo que muda: como, por ejemplo, en los Estados los magistrados, los príncipes, los reyes, los tiranos. Se llaman también principio las artes y, entre ellas, las artes arquitectónicas. Finalmente, lo que ha dado el primer conocimiento de una cosa se dice también que es el principio de esta cosa: las premisas son los principios de las demostraciones.

Las causas se toman en tantas acepciones como los principios, porque todas las causas son principios. Lo común a todos los principios es que son el origen de donde se derivan: o la existencia, o el nacimiento, o el conocimiento. Pero entre los principios hay unos que están en las cosas y otros que están fuera de las cosas. He aquí por qué la naturaleza es un principio, lo mismo que lo son el elemento, el pensamiento, la voluntad, la sustancia. La causa final está en el mismo caso, porque lo bueno y lo bello son, respecto de muchos seres, principios de conocimiento y principios de movimiento.

- II -

Se llama Causa, ya la materia de que una cosa se hace: el bronce es la causa de la estatua, la plata de la copa y, remontándonos más, lo son los géneros a que pertenecen la plata y el bronce; ya la forma y el modelo, así como sus géneros, es decir, la noción de la esencia: la causa de la octava es la relación de dos a uno y, en general, el número y las partes que entran en la definición de la octava. También se llama causa al primer principio del cambio o del reposo. El que da un consejo es una causa, y el padre es causa del hijo; y en general, aquello que hace es causa de lo hecho, y lo que imprime el cambio lo es de lo que experimenta el cambio. La causa es también el fin, y entiendo por esto aquello en vista de lo que se hace una cosa. La salud es causa del paseo. ¿Por qué se pasea? Para mantenerse uno sano, respondemos nosotros; y al hablar de esta manera, creemos haber dicho la causa. Por último, se llaman causas todos los intermedios entre el motor y el objeto. La maceración, por ejemplo, la purgación, los remedios, los instrumentos del médico, son causas de la salud; porque todos estos medios se emplean en vista del fin. Estas causas difieren, sin embargo, entre sí, en cuanto son las unas instrumentos y otras operaciones. Tales son, sobre poco más o menos, las diversas acepciones de la palabra causa.

De esta diversidad de acepciones resulta que el mismo objeto tiene muchas causas no accidentales, y así: la estatua tiene por causas el arte del estatuario y el bronce, no por su relación con cualquier otro objeto, sino en tanto que es una estatua. Pero estas dos causas difieren entre sí; la una es causa material, la otra causa del movimiento. Las causas pueden igualmente ser recíprocas: el ejercicio, por ejemplo, es causa de la salud, y la buena salud lo es del ejercicio; pero con esta diferencia: que la buena salud lo es como fin y el ejercicio como principio del movimiento. Por último, la misma causa puede a veces producir los contrarios. Lo que ha sido por su presencia causa de alguna cosa, se dice muchas veces que es por su ausencia causa de lo contrario. Decimos: el piloto con su ausencia ha causado el naufragio de la nave; porque la presencia del piloto hubiera sido una causa de salvación. Pero en este caso, las dos causas, la presencia y la privación, son ambas causa del movimiento.

Todas las causas que acabamos de enumerar se reducen a las cuatro clases de causas principales. Los elementos respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos fabricados, el fuego, la tierra y los principios análogos respecto de los cuerpos, las partes respecto del todo, las premisas respecto de la conclusión, son causas, en tanto que son el punto de donde provienen las cosas; y unas de estas causas son sustanciales, las partes, por ejemplo; las otras esenciales, como el todo, la composición y la forma. En cuanto a la semilla, al médico, al consejero, y en general al agente, todas estas causas son principios de cambio o de estabilidad. Las demás causas son el fin y bien de todas las cosas; causa final significa, en efecto, el bien por excelencia, y el fin de los demás seres. Y poco importa que se diga que este fin es el bien real o que es sólo una apariencia del bien.

A estos géneros pueden reducirse las causas. Éstas se presentan bajo una multitud de aspectos, pero pueden reducirse también estos modos a un pequeño número. Entre las causas que se aplican a objetos de la misma especie, se distinguen ya diversas relaciones. Son anteriores o posteriores las unas a las otras; y así el médico es anterior a la salud, el artista a su obra, el doble y el número lo son a la octava; en fin, lo general es siempre anterior a las cosas particulares que en él se contienen. Ciertas causas están marcadas con el sello de lo accidental, y esto en diversos grados. Policleto es causa de la estatua de una manera, y el estatuario de otra; sólo por accidente en el estatuario Policleto. Además hay lo que contiene lo accidental. Así, el hombre, o ascendiendo más aún, el animal, es la causa de la estatua, porque Policleto es un hombre, y el hombre es un animal. Y entre las causas accidentales, las unas son más lejanas, las otras son más próximas. Admitimos que se diga que la causa de la estatua es el blanco, es el músico; y no Policleto o el hombre.

Además de las causas propiamente dichas y de las causas accidentales, se distinguen también las causas en potencia y las causas en acto; como, por ejemplo, el arquitecto constructor de edificios y el arquitecto que está construyendo un edificio dado. Las mismas relaciones que se observan entre las causas, se observan igualmente entre los objetos a que ellas se aplican. Hay la causa de esta estatua en tanto que estatua, y la de la imagen en general; la causa de este bronce es tanto que bronce, y en general la causa de la materia. Lo mismo sucede respecto a los accidentes. Finalmente, las causas accidentales y las causas esenciales pueden encontrarse reunidas en la misma noción; como cuando se dice, por ejemplo, no ya Policleto, ni tampoco estatuario, sino Policleto estatuario.

Los modos de las causas son en suma seis, y estos modos son opuestos dos a dos. La causa propiamente dicha es particular o general, la causa

accidental es igualmente particular o general: las unas y las otras pueden ser combinadas o simples. Por ejemplo, todas estas causas existen en acto o en potencia. Pero hay esta diferencia entre ellas; que las causas en acto, lo mismo que las causas particulares, comienzan y concluyen al mismo tiempo que los efectos que ellas producen: este médico, por ejemplo, no cura sino en cuanto trata a este enfermo, y este arquitecto no es constructor sino en cuanto construye esa casa. No siempre sucede así con las causas en potencia; la casa y el arquitecto no perecen al mismo tiempo.

- III -

Se llama Elemento la materia primera que entra en la composición, y que no puede ser dividida en partes heterogéneas; así los elementos del sonido son lo que constituye el sonido, y las últimas partes en las que se le divide, partes que no se pueden dividir en otros sonidos de una especie diferente de la suya propia. Si se dividiesen, sus partes serían de la misma especie que ellas mismas: una partícula de agua, por ejemplo, es agua; pero una parte de una sílaba no es una sílaba. Los que tratan de los elementos de los cuerpos, dan siempre este nombre a las últimas partes en que se dividen los cuerpos, partes que no se pueden dividir en otros cuerpos de especies diferentes. Esto es lo que llaman ellos elementos, ya admitan sólo un elemento, ya admitan muchos. Lo mismo sucede sobre poco más o menos con los que se llaman elementos en la demostración de las propiedades de las figuras geométricas, y en general en todas las demostraciones; porque las demostraciones primeras, y que se encuentran en el fondo de muchas demostraciones, se les llama elementos de demostraciones: estos son los silogismos primeros compuestos de tres términos, uno de los cuales sirve de medio.

De aquí que, por metáfora, se llama también elemento a lo que, siendo uno y pequeño, sirve para un gran número de cosas. Por esta razón se llama elemento lo que es simple, pequeño, indivisible. Por consiguiente, los atributos más universales son elementos. Cada uno de ellos es uno y simple, y existe un gran número de seres, en todos o en la mayor parte. Por último, la unidad y el punto son, según algunos, elementos.

Los géneros son universales, y además indivisibles, porque su noción es una; y así algunos pretenden que los géneros son elementos más bien que la diferencia, porque el género es más universal. En efecto, allí donde hay diferencia se muestra siempre el género; pero donde hay género no siempre hay diferencia.

Por lo demás, el carácter común a todos los elementos es que el elemento de cada ser es su principio constitutivo.

- IV -

Naturaleza se dice en primer lugar de la generación de todo aquello que crece, por ejemplo, cuando se pronuncia larga la primera sílaba de la palabra griega; luego la materia intrínseca de donde proviene lo que nace; y además el principio del primer movimiento en todo ser físico, principio interno y unido a la esencia. Y se llama crecimiento natural de un ser el aumento que recibe de otro ser, ya por su adjunción, ya por su conexión, ya como los embriones, por su adherencia con este ser. La conexión difiere de la adjunción en que, en este último caso, no hay más que un simple contacto, mientras que en los demás casos hay en los dos seres algo que es uno, y que en lugar de un contacto, produce su conexión, y hace de estos dos seres una unidad bajo la relación de la continuidad y de la cantidad, pero no

bajo la relación de la cualidad. Se dice además naturaleza la sustancia bruta inerte y sin acción sobre sí misma de que se compone y se forma un ser físico. Así el bronce es la naturaleza de la estatua y de los objetos de bronce, y la madera lo es de los objetos de madera, y lo mismo de los demás seres; esta materia prima y preexistente constituye cada uno de ellos. Como resultado de esta consideración, se entiende también por naturaleza los elementos de las cosas naturales; y así se explican los que admiten por elemento el fuego, la tierra, el aire, o el agua o cualquiera otro principio análogo, y los que admiten muchos de estos elementos, o todos ellos a la vez. Finalmente, desde otro punto de vista, la naturaleza es la esencia de las cosas naturales. En esta acepción la toman los que dicen que la naturaleza es la composición primitiva, o con Empédocles, que ningún ser tiene realmente una naturaleza, sino que a la mezcla y a la separación de las cosas mezcladas, es todo lo que hay y lo que los hombres llaman naturaleza.

Por esta razón, según ellos, de todo objeto que es naturalmente, o que ya deviene o se hace, y que posee en sí el principio natural del devenir o del ser, no decimos que tiene una naturaleza, cuando aún no tiene esencia y forma. Por tanto, la reunión de la esencia y de la materia constituye la naturaleza de los seres. Esto sucede con la de los animales y la de sus partes. Pero es preciso decir que la materia primera es una naturaleza, y que puede serlo desde dos puntos de vista; porque puede ser o primera relativamente a un objeto o absolutamente primera. Para los objetos cuya sustancia es el bronce, el bronce es el primero relativamente a estos objetos; pero absolutamente hablando, es el agua quizá, si es cierto que el agua es el principio de todos los cuerpos fusibles. Y es preciso añadir que la forma y la esencia son también una naturaleza, porque son el fin de toda producción. Finalmente, por metáfora, toda esencia toma en general el nombre de la naturaleza, a causa de la misma en que hablamos, porque la naturaleza es también una especie de esencia.

Se sigue de todo lo que precede, que la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento. La materia no se llama en efecto naturaleza, sino porque es capaz de recibir en sí este principio, y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio. Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas, ya sea en potencia, ya en acto.

- V -

Se llama Necesario aquello que es la causa cooperante sin la cual es imposible vivir. Así la respiración y el alimento son necesarios al animal. Sin ellos le es imposible existir. Lo constituyen aquellas condiciones sin las cuales el bien no podría ni ser ni llegar a ser, o sin las cuales no se puede ni prevenir un mal ni librarse de él. Es necesario, por ejemplo, tomar el remedio para no estar enfermo, o hacerse a la vela a Egina para recibir dinero.

Constituye también lo necesario la violencia y la fuerza, es decir, lo que nos impide y detiene, a pesar de nuestro deseo y nuestra voluntad. Porque la violencia se llama necesidad, y por consiguiente la necesidad es una cosa que aflige, como dice Eveno:

> Toda necesidad, es una cosa aflictiva.

Finalmente, la fuerza es una necesidad; escuchemos a Sófocles:

> La fuerza es la que me obliga necesariamente a obrar así.

La necesidad envuelve la idea de algo inevitable, y con razón, porque es lo opuesto al movimiento voluntario y reflexivo. Además, cuando una cosa no puede ser de otra manera de como es, decimos: es necesario que así sea. Y esta necesidad es, en cierta manera, la razón de todo lo que se llama necesario. Efectivamente, cuando el deseo no puede conseguir su objeto a consecuencia de la violencia, se dice que ha habido violencia, hecha o padecida. La necesidad es por consiguiente a nuestros ojos aquello en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera. La misma observación cabe respecto de las causas cooperantes de la vida, lo mismo que de las del bien. Porque cuando hay, ya para el bien, ya para la vida y el ser, imposibilidad de existir sin ciertas condiciones, entonces estas condiciones son necesarias, y la causa cooperante es una necesidad. Finalmente, las demostraciones de las verdades necesarias son necesarias, porque es imposible, si la demostración es rigurosa, que la conclusión sea otra que la que es. Las causas de esta imposibilidad son estas proposiciones primeras, que no pueden ser otras que las que son, que componen el silogismo.

Entre las cosas necesarias, hay unas que tienen fuera de sí la causa de su necesidad; otras, por lo contrario, que la tienen en sí mismas, y de ellas es de donde sacan las primeras su necesidad. De suerte que la necesidad primera, la necesidad propiamente dicha, es la necesidad absoluta, porque es imposible que tenga muchos modos de existencia. Por lo tanto ella es la necesidad invariable; de otra manera tendría muchos modos de existencia. Luego si hay seres eternos e inmutables, nada puede ejercer sobre ellos violencia o contrariar su naturaleza.

- VI -

Hay dos clases de Unidad; hay lo que es uno por accidente, y lo que es en su esencia. Corisco y músico, y Corisco músico son una sola cosa, porque hay identidad entre las expresiones: Corisco y músico, y Corisco músico, Músico y justo, y Corisco músico justo son igualmente una sola cosa. A esto se llama unidad accidental. En efecto, de una parte justo y músico son los accidentes de una sola y misma sustancia; de la otra músico y Corisco son recíprocamente accidentes el uno del otro. Asimismo el músico Corisco es, desde un punto de vista, la misma cosa que Corisco, porque una de las dos partes de esta expresión es el accidente de la otra parte; músico lo es, si se quiere, de Corisco. Y el músico Corisco y el justo Corisco son igualmente una sola cosa, porque uno de los dos términos de cada una de estas expresiones es el accidente del mismo ser. Importa poco que músico sea accidente de Corisco, o que Corisco lo sea de músico. Y lo mismo acontece cuando el accidente se aplica al género o a cualquiera otra cosa universal. Admitamos que hombre y hombre músico sean idénticos el uno al otro. Esto se verificará, o bien porque el hombre es una sustancia una, que tiene por accidente músico, o bien porque ambos son los accidentes de un ser particular, de Corisco, por ejemplo. Sin embargo, en este último caso, los dos accidentes no son accidentes de la misma manera; el uno representa, por decirlo así, el género, y existe en la esencia; el otro no es más que un estado, una modificación de la sustancia. Todo lo que se llama unidad accidental es unidad tan sólo en el sentido que acabamos de decir.

En cuanto a lo que es uno esencialmente, hay en primer lugar lo que lo es por la continuidad de las partes: por ejemplo, el haz, que debe a la ligadura la continuidad y las piezas de madera que la reciben de la cola que las une. La línea, hasta la línea curva, siempre que sea continua, es una; así como cada una de las partes del cuerpo, las piernas, los brazos. Digamos, sin

embargo, que lo que tiene naturalmente la continuidad es más uno que lo que sólo tiene una continuidad artificial. Ahora bien, se llama continuo a aquello cuyo movimiento es uno esencialmente, y no puede ser otro que el que es. Este movimiento uno es el movimiento indivisible, pero indivisible en el tiempo. Las cosas continuas en sí mismas son las que tienen algo más que la unidad que proviene del contacto. Si ponéis en contacto trozos de maderas, no iréis a decir que hay allí unidad; y lo mismo que con la madera, sucede con el cuerpo o cualquiera otra cosa continua. Las cosas esencialmente continuas son unas, aun cuando tengan una flexión. Las que no tienen flexión lo son más: la canilla o el muslo, por ejemplo, lo son más que la pierna, la cual puede no tener un movimiento uno: y la línea recta tiene más que la curva el carácter de unidad. Decimos que la línea curva, así como de la línea angulosa, que es una y que no es una, porque es posible que no estén en sus partes todas en movimiento o que lo estén todas a la vez. Pero en la línea recta el movimiento es siempre simultáneo, y ninguna de las partes que tiene magnitud está en reposo, como en la línea curva, mientras que otra se mueve.

También se toma la unidad en otro sentido; la homogeneidad de las partes del objeto. Hay homogeneidad cuando no se puede señalar en el objeto ninguna división bajo la relación de la cualidad. Y el objeto será, o bien el objeto inmediato, o bien los últimos elementos a que se le pueda referir. Se dice que el vino es uno, y el agua es una, en tanto que son ambos genéricamente indivisibles: y que todos los líquidos juntos, aceite, vino, cuerpos fusibles, no son más que una cosa, porque hay identidad entre los elementos primitivos de la materia líquida, porque lo que constituye todos los líquidos es el agua y el aire.

En igual forma, cuando se pueden señalar diferencias en el género, se atribuye a la unidad a los seres que contiene. Y se dice que todos son una sola cosa, porque el género que se encuentra bajo las diferencias es uno. El caballo, por ejemplo, el hombre, el perro, son una sola cosa, porque son animales. Sucede lo mismo, sobre poco más o menos, que en los casos en que hay unidad de materia. Tan pronto es, como en el ejemplo que acabamos de citar, al género próximo al que se refiere a la unidad como, según acontece en el caso en que los géneros inmediatamente superiores a los objetos idénticos sean las últimas especies del género, es al género más elevado al que se refiere. Así, el triángulo isósceles y el equilátero son una sola y misma figura, porque son triángulos ambos, pero no son los mismos triángulos. También se atribuye la unidad a las cosas cuya noción esencial no puede dividirse en otras nociones, cada una de las cuales expresa la esencia de estas cosas. En efecto, de suyo toda definición puede dividirse. Hay unidad entre lo que aumenta y lo que disminuye, porque hay unidad en la definición; de la misma manera respecto de las superficies la definición es una. En general, la unidad de todos los seres, cuya idea, entiendo la idea esencial, es indivisible y no puede ser separada ni en el tiempo, ni en el espacio, ni en la definición, es la unidad por excelencia. Las esencias están en este caso. En general, en tanto que no pueden ser divididos, es como se atribuye la unidad a los objetos que no pueden serlo. Por ejemplo, si como hombre no es posible la división, tenéis un solo hombre; si como animal, un solo animal; si como magnitud, una sola magnitud.

La unidad se atribuye por tanto a la mayor parte de las cosas, o porque ellas producen, o porque soportan otra unidad, o porque están en relación con una unidad. Las unidades primitivas son los seres, cuya esencia es una: y la esencia puede ser una, ya por continuidad, ya genéricamente, ya por definición, por

lo que nosotros contamos como varios, son o los objetos no continuos, o los que no son del mismo género, o los que no tienen la unidad de definición. Añadamos que a veces decimos que una cosa es una por continuidad, con tal que tenga cantidad y continuidad, pero que otras veces esto no basta. Es preciso también que sea un conjunto, es decir, que tenga unidad de forma. No constituirán para nosotros una unidad las partes que constituyen el calzado colocadas las unas junto a las otras de una manera cualquiera; y sólo cuando hay, no simplemente continuidad, sino partes colocadas de tal manera que constituyen un calzado, y tengan una forma determinada, es cuando decimos que hay verdadera unidad. Por esta razón la línea del círculo es la línea una por excelencia; es perfecta en todas sus partes.

La esencia de la unidad consiste en ser el principio de un número, porque la medida primera de cada género de seres es un principio. La medida primera de un género es el principio por el que conocemos un género de seres. El principio de lo cognoscible en cada género es, pues, la unidad. Sólo que no es la misma unidad para todos los géneros; aquí es un semitono, allá la vocal o consonante. La pesantez tiene una unidad; el movimiento tiene otra. Pero en todos los casos la unidad es indivisible. Ya bajo la relación de la forma, ya bajo la de la cantidad.

Lo que es indivisible con relación a la cantidad, y en tanto que cantidad, lo que es absolutamente indivisible y no tiene posición, se llama mónada. Lo que lo es en todos sentidos, pero que ocupa una posición, en un punto. Lo que no es divisible, sino en un sentido, es una línea. Lo que puede ser dividido en dos sentidos es una superficie. Lo que puede serlo por todos lados y en tres sentidos, bajo la relación de la cantidad, es un cuerpo. Y si se sigue el orden inverso, lo que puede dividirse en tres sentidos por todos lados es un cuerpo; lo que puede dividirse en dos sentidos es una superficie; lo que no puede serlo más que en uno solo es una línea; lo que no se puede en ningún sentido dividir bajo la relación de la cantidad es un punto y una mónada: sin posición es la mónada; con posición es el punto.

Además, lo que es uno, lo es o relativamente al número, o relativamente a la forma, o relativamente al género, o bien por analogía. Uno en número es aquello cuya materia es una; uno en forma es aquello que tiene unidad de definición; uno genéricamente es lo que tiene los mismos atributos; dondequiera que hay relación hay unidad por analogía. Los modos de la unidad, que acabamos de enumerar los primeros, llevan consigo siempre los siguientes. Y así, el uno en número es igualmente uno en forma; pero lo que es uno en forma, no lo es siempre en número. Todo lo que es uno en forma, lo es siempre numéricamente. La unidad genérica no siempre la unidad de forma; es siempre unidad por analogía. Pero no todo lo que es uno por analogía, es uno genéricamente.

Es también evidente, que la pluralidad debe ser puesta en oposición con la unidad. Hay pluralidad: o por falta de continuidad o porque la materia, ya la materia del género, ya los últimos elementos, pueden dividirse por la forma, o porque hay pluralidad de definiciones que expresen la esencia.

- VII -

El Ser se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí. Hay, por ejemplo, ser accidental, cuando decimos: el justo es músico, el hombre es músico, el músico es hombre. Lo mismo poco más o menos, que cuando decimos que el músico construye, es porque es accidental que el arquitecto

sea músico o el músico arquitecto; porque, cuando se dice: una cosa es esto o aquello, significa que esto o aquello es el accidente de esta cosa; lo mismo que, volviendo a nuestro asunto, si se dice: el hombre es músico o el músico es hombre, o bien: el músico es blanco o el blanco es músico, es, en el último caso, porque uno y otro son accidentes del mismo ser. El músico no es hombre, sino porque el hombre es accidentalmente músico. En igual forma no se dice que el no blanco es, sino porque el objeto del cual es accidente, es.

El ser toma el nombre de accidental, bien cuando el sujeto del accidente y el accidente son ambos accidentes de un mismo ser; o cuando el accidente se da en un ser; o, por último, cuando el ser, en que se encuentra el accidente, es tomado como atributo del accidente.

El ser en sí tiene acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distingan otras tantas son las significaciones dadas al ser. Ahora bien, entre las cosas que abrazan las categorías, unas son esencias, otras cualidades, otras designan la cantidad, otras la relación, otras la acción o la pasión, otras el lugar, otras el tiempo: el ser se toma en el mismo sentido que cada uno de estos modos. En efecto, no hay ninguna diferencia entre estas expresiones: el hombre es convaleciente y el hombre convalece; o entre estas: el hombre es andante y el hombre anda. Lo mismo sucede en todos los demás casos.

Ser, esto es, significan que una cosa es verdadera; no-ser, que no lo es, que es falsa, y esto se verifica en el caso de la afirmación como en el de la negación. Decimos: Sócrates es músico, porque esto es verdadero; o bien, Sócrates es no-blanco, porque esto también es cierto. Pero decimos que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado no es conmensurable, porque es falso que lo sea.

Finalmente, ser y siendo expresan tan pronto la potencia como el acto de estas cosas de que hemos hablado. Saber, es a la vez, poderse servir de la ciencia y servirse de ella; y la inercia se dice de lo que está en reposo y de lo que puede estarlo; y lo mismo pasa con las esencias. Decimos en efecto: el Hermes está en la piedra; la mitad de la línea está en la línea; y lo mismo: he aquí el trigo, cuando aún no está maduro. Pero ¿en qué caso el ser existe en acto, y en qué caso existe en potencia? Esto lo diremos más adelante.

- VIII -

Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres. Desde otro punto de vista, la sustancia es la causa intrínseca de la existencia de los seres que no se refiere a un sujeto: el alma, por ejemplo, es la sustancia del ser animado. Se da también este nombre a las partes integrantes de los seres de que hablamos, partes que los limitan y determinan su esencia, y cuyo anonadamiento sería el anonadamiento del todo. Así, la existencia del cuerpo, según algunos filósofos, depende de la superficie, la existencia de la superficie de la de la línea; y ascendiendo más, el número, según otra doctrina, es una sustancia; porque, anonadado el número, ya no hay nada, siendo él el que determina todas las cosas. Por último, el carácter propio de cada ser , carácter cuya noción es la definición del ser, es la esencia del objeto, su sustancia misma, de aquí se sigue que la palabra sustancia tiene

dos acepciones: o designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún ser, o el ser determinado, pero independiente del sujeto, es decir la forma y la figura de cada ser.

- IX -

Identidad. Por lo pronto hay identidad accidental; y así lo hay entre lo blanco y lo músico, porque son accidentes del mismo ser; entre el hombre y el músico, porque el uno es el accidente del otro. Porque el músico es el accidente del hombre, y se dice: hombre músico. Esta expresión es idéntica a cada una de las otras dos, y cada una de éstas a aquélla; puesto que, para nosotros, hombre y músico son lo mismo que hombre músico, y recíprocamente. En todas estas identidades no hay ningún carácter universal. No es cierto que todo hombre sea la misma cosa que músico; lo universal existe de suyo mientras que lo accidental no existe por sí mismo, sino simplemente como atributo de un ser particular. Se admite la identidad de Sócrates y de Sócrates músico, y es porque Sócrates no es la esencia de muchos seres; y así no se dice: todo Sócrates, como se dice: todo hombre.

Además de la identidad accidental, hay la identidad esencial. Se aplica, como la unidad en sí, a las cosas cuya materia es una, sea por la forma, sea por el número, sea genéricamente, así como a aquellas cuya esencia es una. Se ve, pues, que la identidad es una especie de unidad de ser, unidad de muchos objetos, o de uno solo tomado como muchos; ejemplo: cuando se dice: una cosa es idéntica a sí misma, la misma cosa es considerada como dos.

Se llaman heterogéneas las cosas que tienen pluralidad de forma, de materia, o de definición; y en general la heterogeneidad es lo opuesto a la identidad.

Diferente se dice de las cosas heterogéneas que son idénticas desde algún punto de vista, no cuando lo son bajo el del número, sino cuando lo son bajo el de la fortuna, o del género, o de la analogía. Se dice también de lo que pertenece a géneros diferentes de los contrarios, y de todo lo que tiene en la esencia alguna diversidad.

Las cosas semejantes son las sujetas a las mismas modificaciones, entre las que hay más relación que diferencia, y las que tienen la misma cualidad. Y por contrarias que puedan aparecer, si el mayor número de los caracteres o los principales se parecen, sólo por esto hay semejanza.

En cuanto a lo semejante, se toma en todos los sentidos opuestos a lo semejante.

- X -

Lo Opuesto se dice de la contradicción, de los contrarios y de la relación; de la privación y de la posesión; de los principios de los seres y de los elementos en que se resuelven; es decir, de la producción y de la destrucción. En una palabra, en todos los casos en que un sujeto no puede admitir la coexis-tencia de dos cosas, decimos que éstas son opuestas, opuestas en sí mismas, o bien opuestas en cuanto a sus principios. Lo pardo y lo blanco no coexisten en el mismo sujeto, y así sus principios son opuestos.

Se llaman Contrarias las cosas de géneros diferentes que no pueden coexistir en el mismo sujeto; y las que difieren más dentro del mismo género; las que difieren más en el mismo sujeto; las que difieren más entre las cosas sometidas a la misma potencia; finalmente aquellas, cuya diferencia es considerable, ya absolutamente, ya genéricamente, ya bajo la relación de la

especie. Las demás contrarias son llamadas así, las unas porque tienen en sí mismas los caracteres de que hablamos, las otras porque admiten esos caracteres, y otras porque, activas o pasivas, agentes o pacientes, toman o dejan, poseen o no estos caracteres y otros de la misma naturaleza.

Puesto que la unidad y el ser se entienden de muchas maneras, se sigue de aquí necesariamente, que sus modos se encuentran en igual caso; y entonces es preciso que la identidad, la heterogeneidad y lo contrario varíen en las diversas maneras de considerar el ser y la unidad.

Se llaman cosas de especies diferentes, aquéllas que, siendo del mismo género, no pueden sustituirse mutuamente; las que siendo del mismo género, tienen una diferencia; y aquellas cuyas esencias son contrarias. Hay también diferencia de especie en los contrarios, ya en todos los contrarios, ya sólo en los contrarios primitivos, e igualmente en los seres que tienen la última forma del género, cuando sus nociones esenciales no son las mismas. Así el hombre y el caballo son ciertamente indivisibles por el género, pero hay diferencia entre sus nociones esenciales. Por último, los seres cuya esencia es la misma, pero con una diferencia, son especies diferentes.

La identidad de especie se entiende de todos los casos opuestos a los que acabamos de enumerar.

- XI -

Anterioridad y posterioridad se dicen en ciertos casos de la relación con un objeto considerado en cada género como primero y como principio; es el más o el menos de proximidad a un principio determinado, ya absolutamente y por la naturaleza misma, ya relativamente a alguna cosa, sea en cualquier punto, sea bajo ciertas condiciones. En el espacio, por ejemplo, lo anterior es lo que está más próximo a un lugar determinado por la naturaleza, como el medio o la extremidad, o tomado al azar; y aquello que está más distante de este lugar es posterior. En el tiempo, lo anterior es en primer lugar lo que está más lejano del instante actual. Así sucede respecto a lo pasado. La guerra de Troya es anterior a las guerras médicas, porque está más lejana del instante actual. Después entra lo que está más próximo a este mismo instante actual. El porvenir está en este caso. La celebración de los juegos Nemeos será anterior a la de los juegos Picos, porque está más próxima al instante actual, tomando el instante actual como principio, como cosa primera. Con relación al movimiento, la anterioridad pertenece a lo que está más próximo al principio motor; el niño es anterior al hombre. En este caso, el principio está determinado por su naturaleza. [Con relación a] la potencia, lo que tiene la prioridad es lo que excede en poder, lo que puede más. De este género es todo ser a cuya voluntad se ve precisado a someterse otro ser, que es ser inferior, de tal manera que éste no se ponga en movimiento si el otro no le mueve, y que se mueva imprimiéndole el primero el movimiento. En este caso, la voluntad es el principio. Con respecto al orden, la anterioridad y la posterioridad se entienden en vista de la distancia regulada relativamente a un objeto determinado. El bailarín que sigue al corifeo es anterior al que figura en tercera fila; y la penúltima cuerda de la lira es anterior a la última. En el primer caso el corifeo es el principio; en el segundo es la cuerda del medio.

Éste es un punto de vista de la anterioridad. Hay otro: la anterioridad de conocimiento; anterioridad que es absoluta. Pero hay dos órdenes de conocimiento: el esencial y el sensible. Para el conocimiento esencial, lo universal es lo anterior, así como lo particular para el conocimiento sensible. En la esencia misma, el accidente es anterior al todo; lo músico es anterior al

hombre músico, porque no podría haber todo sin partes. Y sin embargo, la existencia del músico no es posible, si no hay alguien que sea músico. La anterioridad se entiende, por último, de las propiedades de lo que es anterior; la rectitud es anterior a lo terso; porque la una es propiedad esencial de la línea, la otra es una propiedad de la superficie.

Hay, pues, la anterioridad y la posterioridad accidentales, y las de naturaleza y esencia. La anterioridad por naturaleza no tiene por condición la anterioridad accidental; pero ésta no puede nunca existir sin aquélla; distinción que Platón ha establecido. Por otra parte, el ser tiene muchas acepciones: lo que es anterior en el ser es el sujeto; y así la sustancia tiene la prioridad. Desde otro punto de vista, la prioridad y la posterioridad se refieren a la potencia y al acto. Lo que existe en potencia es anterior; lo que existe en acto, posterior. Así, en potencia, la mitad de la línea es anterior a la línea entera, la parte al todo, la materia a la esencia. Pero en acto las partes son posteriores al todo, porque después de la disolución del todo, es cuando existen en acto.

Todo lo que es anterior y posterior entra, bajo cualquier punto de vista, en estos ejemplos. En efecto, bajo la relación de la producción es posible que ciertas cosas existan sin las otras; y así el todo será anterior a las partes; bajo la relación de la destrucción, por lo contrario, la parte será anterior al todo. Lo mismo sucede en todos los demás casos.

- XII -

Poder o potencia se entiende del principio del movimiento o del cambio, colocado en otro ser, o en el mismo ser, pero en tanto que otro. Así el poder de construir no se encuentra en lo que es construido; el poder de curar, por lo contrario, puede encontrarse en el ser que es curado, pero no en tanto que curado. Por poder se entiende, ya el principio del movimiento y del cambio, colocado en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro; ya la facultad de ser mudado, puesto en movimiento por otra cosa o por sí mismo en tanto que otro: en este sentido es el poder de ser modificado en el ser que es modificado. Así es que a veces decimos que una cosa tiene el poder de ser modificada, cuando puede experimentar una modificación cualquiera y a veces también cuando no puede experimentar toda especie de modificaciones, y sí sólo las mejores. Poder se dice también de la facultad de hacer bien alguna cosa, o de hacerla en virtud de su voluntad. De los que solamente andan o hablan, pero haciéndolo mal, o de distinto modo de como quisieran, no se dice que tienen el poder de hablar o de andar. Poder se entiende igualmente en el sentido de tener la facultad de ser modificado.

Además, todos los estados en los que no puede experimentar absolutamente ninguna modificación, ningún cambio, o en los que no se experimenta sino difícilmente una modificación para mal, son poderes; porque se ve uno roto, estropeado, maltratado, en una palabra, destruido, no en virtud de un poder, sino por falta de poder, y porque falta algo. Los seres que están al abrigo de estas modificaciones son los que no pueden ser mudados sino difícilmente, ligeramente, porque están dotados de una potencia, de un poder propio, de un estado particular.

Éstas son las diversas acepciones de poder o potencia. Poderoso debe ser por tanto en primer lugar lo que tiene el principio del movimiento o del cambio; porque la facultad de producir el reposo es una potencia que se encuentra en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro. Poderoso se dice igualmente de lo que tiene la facultad de ser mudado por otro ser; en otro sentido, es la facultad de mudar otro objeto, o para mejorarlo o para

empeorarlo. En efecto, lo que se destruye parece tener la potencia de ser destruido; porque no podría ser destruido si no tuviese esta potencia; es preciso que tenga en sí alguna disposición, causa y principio de una modificación semejante. Así se dice en un sentido que un objeto es poderoso en virtud de sus propiedades; y en otro, que es poderoso a causa de la privación de ciertas propiedades. Pero si la privación misma es una especie de propiedad, será uno poderoso siempre en virtud de una propiedad particular.

Lo mismo sucede con el ser en general; es poderoso, porque tiene ciertas propiedades, ciertos principios; lo es igualmente por la privación de estas propiedades, si la privación misma es una propiedad. Es poderoso en otro sentido, en cuanto el poder de destruirle no se encuentra ni en otro ser, ni en él mismo en tanto que otro. Finalmente, todas estas expresiones significan que una cosa puede hacerse o no hacerse, o que puede hacerse bien. De este último género es el poder de los seres inanimados, de los instrumentos; bajo esta condición del bien se dice de una lira que puede producir sonidos; y se dice de otra que no puede, cuando no tiene sonidos armoniosos.

La impotencia es la privación de la potencia, la falta de un principio como el que acabamos de señalar, falta absoluta o falta de un ser que debería naturalmente poseerla, o en la época en que según su naturaleza debería poseerla. No se dice en el mismo concepto que el niño y el eunuco son impotentes para engendrar. Además, a cada potencia se opone una impotencia particular, lo mismo a la potencia simplemente motriz como a la que produce el bien. Impotente se entiende con relación a la impotencia de este género, y también se toma en otro sentido. Se trata de lo Posible y de lo Imposible. Lo imposible es aquello cuyo contrario es absolutamente verdadero. Y así, es imposible que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado sea conmensurable, porque es falso que lo sea: no sólo lo contrario es verdadero, sino que es necesario que esta relación sea inconmensurable y, por consiguiente, no sólo es falso que la relación en cuestión sea conmensurable, sino que esto es necesariamente falso. Lo opuesto de lo imposible es lo posible, que es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso. Y así, es posible que el hombre esté sentado, porque no es necesariamente falso que no esté sentado. Posible, en un sentido significa como acabamos de decir, lo que no es necesariamente falso; en otro, es lo que es verdadero o, más bien, lo que puede serlo.

Sólo metafóricamente emplea la Geometría la palabra potencia; la potencia en este caso no es un poder real. Pero todas las acepciones de potencia en tanto que poder, se refieren a la primera potencia, es decir, al principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro.

Las demás cosas se dicen posibles o potentes, las unas porque otro ser tiene sobre ellas un poder de este género; las otras, por lo contrario, porque no están sometidas a este poder; y otras porque este poder es de una naturaleza determinada. Lo mismo sucede con las acepciones de impotencia o de imposible; de suerte que la definición de la potencia primera es: Principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro.

- XIII -

Cantidad

Cantidad se dice de lo que es divisible en elementos constitutivos, de los que alguno, o todos, es uno y tienen por naturaleza una existencia propia.

La pluralidad es una cantidad cuando puede contarse; una magnitud cuando puede medirse. Se llama pluralidad lo que es en potencia divisible en partes no continuas; magnitud lo que puede dividirse en partes continuas. Una magnitud continua en un solo sentido, se llama longitud; en dos sentidos, latitud, y en tres, profundidad. Una pluralidad finita es el número; una longitud finita es la línea. Lo que tiene latitud determinada es una superficie; lo que tiene profundidad determinada, un cuerpo. Finalmente, ciertas cosas son cantidades por sí mismas, otras accidentalmente. Y así, la línea es por sí misma una cantidad; el músico lo es tan sólo accidentalmente.

Entre las cosas que son cantidades por sí mismas hay unas que lo son por su esencia, la línea, por ejemplo, porque la cantidad entra en la definición de la línea; otras no lo son sino como modos, estados de la cantidad; como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho, lo profundo y su contrario, lo pesado y lo ligero y las demás cosas de este género. Lo grande y lo pequeño, lo mayor y lo menor, considerados, ya en sí mismos, ya en sus relaciones, son igualmente modos esenciales de la cantidad. Estos nombres, sin embargo, se aplican algunas veces metafóricamente a otros objetos. Cantidad, tomada accidentalmente, se entiende, como hemos dicho, de lo músico, de lo blanco, en tanto que se encuentran en seres que tienen cantidad. El movimiento, el tiempo, se los llama cantidades en otro sentido. Se dice que tienen una cantidad, que son continuos, a causa de la divisibilidad, de los seres de que son modificaciones; divisibilidad, no del ser en movimiento, sino del ser a que se ha aplicado el movimiento. Porque este ser tiene cantidad, es por lo que hay también cantidad para el movimiento; y el tiempo no es una cantidad, sino porque el movimiento lo es.

- XIV -

Cualidad

La Cualidad es, en primer lugar, la diferencia que distingue la esencia; y así el hombre es un animal que tiene tal cualidad, porque es bípedo; el caballo, porque es cuadrúpedo. El círculo es una figura que tiene también tal cualidad: no tiene ángulos. En este sentido, por tanto, cualidad significa la diferencia que distingue la esencia. Cualidad puede decirse igualmente de los seres inmóviles y de los seres matemáticos, de los números, por ejemplo. En este caso están los números compuestos, y no los que tienen por factor la unidad; en una palabra, los que son imitaciones de la superficie y del sólido, es decir, los números cuadrados, los números cúbicos; y, en general, la expresión cualidad se aplica a todo lo que es la esencia del número distinto de la cantidad. La esencia del número es el ser producto de la cantidad. La esencia del número es el ser producto de un número multiplicado por la unidad: la esencia de seis no es dos veces, tres veces un número, sino una vez, porque seis es una vez seis. Cualidad se dice también de los atributos de las sustancias en movimiento. Tales son el calor y el frío, la blancura y la negrura, la pesantez y la ligereza, y todos los atributos de este género que pueden revestir alternativamente los cuerpos en sus cambios. Por último, esta expresión se aplica a la virtud y al vicio, y en general, al mal y al bien.

Pueden, pues, reducirse los diferentes sentidos de cualidad a dos principales, uno de los cuales es por excelencia el propio de la palabra. La cualidad primera es la diferencia en la esencia. La cualidad en los números forma parte de los números mismos; es realmente una diferencia entre esencias, pero esencias inmóviles o consideradas en tanto que inmóviles.

En la segunda clase de cualidades, por lo contrario, se colocan los modos de los seres en movimiento, en tanto que están en movimiento, y las diferencias de los movimientos. La virtud, el vicio, pueden considerarse como formando parte de estos modos, porque son la expresión de las diferencias de movimiento o de acción en los seres en movimiento que hacen o experimentan el bien o el mal. Por ejemplo, este ser puede ser puesto en movimiento y obrar de tal manera; entonces es bueno: aquel otro de una manera contraria, y entonces es malo. El bien y el mal sobre todo reciben el nombre de cualidades que se dan en los seres animados, y entre éstos principalmente en los que tienen voluntad.

- XV -

Relación

Relación se dice, o bien del doble con relación a la mitad, del triple con relación a la tercera parte y, en general, de lo múltiplo con relación a lo submúltiplo, de lo más con relación a lo menos; o bien es la relación de lo que calienta a lo que es calentado, de lo que corta a lo que es cortado y, en general, de lo que es activo a lo que es pasivo. También es la relación de lo conmensurable a la medida, de lo que puede ser sabido a la ciencia, de lo sensible a la sensación. Las primeras relaciones son las numéricas, relaciones indeterminadas o relaciones de números determinados entre sí o relaciones de un número con la unidad. Así, la relación numérica de la pluralidad a la unidad no es determinada: puede ser tal o cual número. La relación de uno y medio con un medio es una relación de números determinados; la relación del número fraccionado en general a la fracción, no es una relación de números determinados: sucede con ella lo que con la de la pluralidad a la unidad. En una palabra, la relación del más o menos es una relación numérica completamente indeterminada. El número inferior es ciertamente conmensurable, pero se le compara a un número inconmensurable. En efecto, lo más relativamente a lo menos, es lo menos y un resto; este resto es indeterminado; puede o no ser igual a lo menos.

Todas estas relaciones son relaciones de números o de propiedades de números, y también relaciones por igualdad, por semejanza, por identidad; pero éstas son de otra especie. En efecto, bajo cada uno de estos modos hay unidad: se llama idéntico aquello cuya esencia es una: semejante lo que tiene la misma cualidad; igual lo que tiene la misma cantidad. Ahora bien, la unidad es el principio, la medida del número. De suerte que puede decirse que todas estas relaciones son relaciones numéricas, pero no de la misma especie que las precedentes. Las relaciones de lo que es activo a lo que es pasivo son relaciones, ya de las potencias activa y pasiva, ya de los actos de estas potencias. Así hay relación de lo que puede calentar a lo que tiene la posibilidad de calentarse, porque hay potencia. Hay igualmente relación de aquello que calienta a lo que es calentado, de lo que corta a lo que es cortado, pero relación de seres en acto. Para las relaciones numéricas, por lo contrario, no hay acto, a menos que se entienda por esto las propiedades de que hemos hablado en otra parte; el acto como movimiento no se encuentra en ellas.

En cuanto a las relaciones de potencia, hay por lo pronto las que son determinadas por el tiempo: éstas son las relaciones del que hace a lo que es hecho, del que debe hacer a lo que debe ser hecho. En este sentido se dice que el padre es padre de su hijo; el uno ha hecho, el otro ha padecido la acción. Hay finalmente cosas que se dicen relativas, como siendo privaciones

de potencia; como lo imposible y demás de este género, lo invisible, por ejemplo.

Lo que es relativo numéricamente o en potencia es relativo en el concepto de referirse él a otra cosa, pero no otra cosa a él. Por lo contrario, lo que es conmensurable, científico, inteligible, se llama relativo, porque se refiere a otra cosa. Decir que una cosa es inteligible, es decir que se puede tener inteligencia de esta cosa; porque la inteligencia no es relativa al ser a que pertenece: hablar de esta manera sería repetir dos veces la misma cosa. De igual modo la vista es relativa a algún objeto, no al ser a quien pertenece la vista, bien que sea cierto decirlo. La vista es relativa o al color o a otra cosa semejante. En la otra expresión habría dos veces la misma cosa; la vista es la vista del ser a que pertenece la vista.

Las cosas que en sí mismas son relativas, lo son, o como aquéllas de que acabamos de hablar, o bien porque los géneros de que ellas dependen son relativos de esta manera. La medicina, por ejemplo, es una de las cosas relativas, porque la ciencia, de la que es ella una especie, parece una cosa relativa. También se da el nombre de relativos a los atributos en cuya virtud los seres que los poseen se dicen relativos: a la igualdad, porque lo igual es relativo; a la semejanza, porque lo semejante lo es igualmente. Hay, por último, relaciones accidentales: en este concepto el hombre es relativo, porque accidentalmente es doble, y lo doble es una cosa relativa. Lo blanco igualmente puede ser relativo de la misma manera, si el mismo ser es accidentalmente doble y blanco.

- XVI -

Perfecto

Perfecto se dice por de pronto de aquello que contiene en sí todo, y fuera de lo que no hay nada, ni una sola parte. Así, tal duración determinada es perfecta cuando fuera de esta duración no hay ninguna duración que sea parte de la primera. Se llama también perfecto aquello que, bajo las relaciones del mérito y del bien, no es superado en un género particular. Se dice: un médico perfecto, un perfecto tocador de flauta, cuando no les falta ninguna de las cualidades propias de su arte. Esta calificación se aplica metafóricamente lo mismo a lo que es malo. Se dice: un perfecto sicofanta; un perfecto ladrón; y también se le suele dar el nombre de buenos, un buen ladrón, un buen sicofanta. El mérito de un ser es igualmente una perfección. Una cosa, una esencia es perfecta, cuando en su género propio no le falta ninguna de las partes que constituyen naturalmente su fuerza y su grandeza. Se da también el nombre de perfectas a las cosas que tienden a un buen fin. Son perfectas en tanto que tienen un fin. Y como la perfección es un punto extremo, se aplica metafóricamente esta palabra a las cosas malas, y se dice: esto está perfectamente perdido, perfectamente destruido, cuando nada falta a la destrucción y al mal, cuando éstos han llegado al último término. Por esto la palabra perfecta se aplica metafóricamente a la muerte: ambos son el último término. Por último, la razón por qué se hace una cosa, es un fin, una perfección.

Perfecto en sí se dice, por tanto, o de aquello a que no falta nada de lo que constituye el bien, de aquello que no es superado en su género propio, o de lo que no tiene fuera de sí absolutamente ninguna parte. Otras cosas, sin ser perfectas por sí mismas, lo son en virtud de aquellas, o porque producen la perfección, o la poseen o están en armonía con ella, o bien porque

sostienen alguna otra especie de relación con lo que propiamente se llama perfecto.

- XVII -

Término

Término se dice del extremo de una cosa después del cual ya no hay nada y antes del que está todo. Es también el límite de las magnitudes o de las cosas que tienen magnitud. Por término de una cosa entiendo el punto adonde va a parar el movimiento, la acción, y no el punto de partida. Algunas veces, sin embargo, se da este nombre al punto de partida, al punto de detención, a la causa final, a la sustancia de cada ser y a su esencia; porque estos principios son el término del conocimiento, y como término del conocimiento, son igualmente el término de las cosas. Es evidente que, según esto, la palabra término tiene tantas acepciones como principio, y más aún: el principio es un término, pero el término no es siempre un principio.

- XVIII -

En qué o por qué

En qué o por qué se toma en muchas acepciones. En un sentido designa la forma, la esencia de cada cosa; y así aquello en que se es bueno, es el bien en sí. En otro sentido se aplica al sujeto primero en que se ha producido alguna cosa, como a la superficie que ha recibido el color. En qué o por qué en su acepción primera significa, por tanto, en primer lugar la forma; y en segundo la materia, la sustancia primera de cada cosa; en una palabra, tiene todas las acepciones del término causa. En efecto, se dice: ¿por qué ha venido?, como si se dijera: ¿con qué fin ha venido?, ¿por qué se ha hecho un paralogismo o un silogismo?, en el sentido de: ¿cuál ha sido la causa del silogismo o del paralogismo? Por qué y en qué se dice también respecto a la posición: ¿por qué se está en pie?, ¿por qué se anda? En estos dos casos se trata de la posición y del lugar.

Conforme a esto, En sí y Por sí se entenderán también necesariamente de muchas maneras. En sí significará la esencia de un ser, como Calias y la esencia propia de Calias. Expresará además todo lo que se encuentra en la noción del ser: Calias es en sí un animal; porque en la noción de Calias se encuentra el animal: Calias es un animal. En sí se entiende igualmente del sujeto primero que ha recibido en sí o en alguna de sus partes alguna cualidad: la superficie en sí es blanca; el hombre en sí es vivo; porque el alma, parte de la ciencia del hombre, es el principio de la vida. Se dice también de aquello que no tiene otra causa que ello mismo. Es cierto que el hombre tiene muchas causas: lo animal, lo bípedo; sin embargo, el hombre es hombre es sí y por sí. Se dice finalmente de lo que se encuentra solo en un ser, en tanto que es solo; y en este sentido lo que está aislado se dice que existe en sí y por sí.

- XIX -

Disposición

La Disposición es el orden de lo que tiene partes, o con relación al lugar, o con relación a la potencia, o con relación a la forma. Es preciso, en efecto,

que haya en este caso cierta posición, como indica el nombre mismo: disposición.

- XX -

Estado

Estado en un sentido significa la actividad o la pasividad en acto; por ejemplo, la acción o el movimiento; porque entre el ser que hace y el que padece, hay siempre acción. Entre el ser que viste un traje y el traje vestido, hay siempre un intermedio: el vestir y el traje. Evidentemente, el vestir el traje no puede ser el estado del traje vestido; porque se iría así hasta el infinito si se dijese que el estado es el estado de un estado. En otro sentido el estado se toma por disposición, situación buena o mala de un ser, ya en sí, ya con relación a otro. Así la salud es un estado, porque es una disposición particular. Estado se aplica también a las diferentes partes, cuyo conjunto constituye la disposición; en este sentido, la fuerza o la debilidad de los miembros en un estado de los miembros.

- XXI -

Pasión

Pasión se dice de las cualidades que pueden alternativamente revestir un ser; como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesantez y la ligereza, y todas las demás de este género. En otro sentido, es el acto mismo de estas cualidades, el tránsito de una a otra. Pasión, en este último caso, se dice más bien de las cualidades malas, y sobre todo se aplica a las tendencias deplorables y perjudiciales. En fin, se da el nombre de pasión a una grande y terrible desgracia.

- XXII -

Privación

Se dice que hay Privación ya cuando un ser no tiene alguna cualidad que no debe encontrarse en él, y que por su natural no debe tener, y en este sentido se dice que una planta privada de ojos; ya cuando, debiendo naturalmente encontrarse esta cualidad en él, o en el género a que pertenece, sin embargo, no la posee. Así el hombre ciego está privado de vista, de distinta manera que lo está el topo; en el último caso la privación es un hecho general, en el otro es un hecho individual. Hay también privación cuando, debiendo un ser tener naturalmente una cualidad en una época determinada, llega esta época y no la tiene. La ceguera es una privación, pero no se dice que un ser es ciego a una edad cualquiera, sino sólo si no tiene la vista a la edad que naturalmente debe tenerla. Hay igualmente privación cuando no se tiene tal facultad en la parte que se debe tener, aplicada a los objetos a que debe aplicarse, en las circunstancias y manera convenientes. La supresión violenta también se llama privación.

En fin, todas las negaciones indicadas por la partícula in o cualquiera otra semejante, expresan otras tantas privaciones. Se dice que un objeto es desigual, cuando no hay igualdad que le sea natural; invisible, cuando está absolutamente sin color, o cuando está débilmente coloreado; se llama sin pies, el que no tiene pies o los tiene malos. Hay igualmente privación de

una cosa cuando está en pequeña cantidad: como un fruto sin pepita, por un fruto que tiene sólo una pequeña pepita; o bien cuando esta cosa se hace difícilmente o mal: incortable no significa sólo que no puede ser cortado, sino que se corta difícilmente o se corta mal. En fin, privación significa falta absoluta. No se llama ciego al que sólo ve con un ojo, sino al que no ve con ninguno de los dos. Conforme a esto, no es todo ser bueno o malo, justo o injusto; hay grados intermedios entre éstos.

- XXIII -

Posesión

La Posesión se expresa de muchas maneras. Por de pronto indica lo que imprime una acción en virtud de su naturaleza o de un efecto propio: y así se dice que la fiebre posee al hombre, que el tirano posee la ciudad, que los que están vestidos poseen su vestido. También se entiende por el objeto que padece la acción: por ejemplo, el bronce tiene o posee la forma de una estatua, el cuerpo posee la enfermedad; además, lo que envuelve con relación a lo envuelto, porque el objeto que envuelve otro, es claro que lo contiene. Decimos: el vaso contiene el líquido, la ciudad contiene los hombres, la nave los marineros; así como el todo contiene las partes. Lo que impide a un ser moverse u obrar conforme a su tendencia, retiene este ser. En este sentido se dice: que las columnas sostienen las masas que tienen encima; que Atlas, como dicen los poetas, sostiene el Cielo. Sin sostén, caería sobre la Tierra, como pretenden algunos sistemas de física. En el mismo sentido se aplica también la palabra tener a lo que retiene los objetos; sin esto, se separarían en virtud de su fuerza propia. En fin, lo contrario de la posesión se explica de tanta maneras como la posesión y en correspondencia con las expresiones que acabamos de enumerar.

- XXIV -

Ser o Provenir de

Ser o Provenir de, se aplica en un sentido a aquello de que está hecha una cosa, como la materia; en cuyo caso hay un doble punto de vista que considerar, la materia primera o tal especie particular de materia. Ejemplo de lo primero: lo que es fusible proviene del agua. Segundo punto de vista: la estatua proviene del bronce. En otro sentido se dice del principio del movimiento. ¿De dónde proviene el combate, por ejemplo? Del insulto, porque es el principio del combate. Se aplica igualmente al conjunto de la materia y de la forma. Y así se dice, las partes provienen del todo; y en verso, de la *Ilíada*; las piedras de la casa, porque una forma es un fin, y lo que tiene un fin es perfecto. Desde otro punto de vista, el todo viene de la parte; y así el hombre viene del bípedo, la sílaba del elemento. Pero no al modo que la estatua proviene del bronce: la sustancia compuesta viene de la materia sensible; la especie viene de la materia de la especie. Además de estos ejemplos, la expresión de que trata se aplica a las cosas que provienen de alguna de estas maneras, pero provienen sólo de una parte determinada. En este sentido se dice que el hijo viene del padre y de la madre, que las plantas provienen de la tierra, porque provienen de alguna de sus partes.

Provenir, en otro sentido, sólo indica la sucesión en el tiempo. Y así la noche proviene del día, la tempestad de la calma, en vez de decir que lo uno sigue al otro. A veces hay retroceso del uno al otro, como en los ejemplos

que acabamos de citar; otras veces hay sucesión invariable: ha partido a seguida el equinoccio para el embarque, es decir, después del equinoccio, los targelianos a seguida de los dionisianos, queriendo decir después de los dionisianos.

- XXV -

Parte

Parte, en un sentido se dice de aquello en que se puede dividir una cantidad cualquiera. Porque siempre lo que se quita de una cantidad, en tanto que cantidad, se llama parte de esta cantidad. Y así dos pueden considerarse como parte de tres. En otro sentido, se da sólo este nombre a lo que mide exactamente las cantidades; de suerte que, bajo un punto de vista, dos será parte de tres, y bajo otro, no. Aquello en que pueda dividirse un género, el género animal, por ejemplo, de distinta manera que bajo la relación de la cantidad se llama también parte de este género. Parte se dice igualmente de aquello en que puede dividirse un objeto, o de aquello que constituye el todo o la forma, o lo que tiene la forma. El bronce, por ejemplo es una parte de la esfera o del cubo de bronce, es la materia que recibe la forma. El ángulo es también una parte. Por último, los elementos de la definición de cada ser particular son también partes del todo. De suerte que, bajo este punto de vista, puede considerarse el género como parte de la especie; bajo otro, por lo contrario, la especie es parte del género.

- XXVI -

Todo

Todo se dice de aquello a que no falta ninguna de las partes que constituyen naturalmente un todo; o bien de aquello que abraza otros seres, si tiene unidad; y de los seres comprendidos, si forman una unidad. Bajo este último punto de vista se presentan dos casos: o bien cada uno de los seres comprendidos es uno, o bien la unidad resulta de su conjunto. Y así, en cuanto al primer caso, lo universal (porque lo universal recibe el nombre de todo, en tanto que designa un conjunto) es universal porque abraza muchos seres, a cada uno de los cuales se aplica, y todo estos seres particulares forman una unidad común, por ejemplo, hombre, caballo, dios, porque son todos seres vivos. En el segundo caso, lo continuo determinado se llama todo o conjunto porque es una unidad resultante en muchas partes integrantes, sobre todo cuando éstas existen en potencia, y a veces también cuando existen en acto.

Los objetos naturales tienen más bien este carácter que los de arte, como hemos hecho observar al tratar de la unidad; porque el todo o conjunto es una especie de unidad.

Añádase a esto que las cantidades que tienen un principio, un medio y un fin, las cosas en las que la posición no produce ningún cambio, se las llama Todo; las que experimentan un cambio por la posición, se las llama Conjunto. Las que pueden reunir los dos caracteres son a la vez conjunto y todo. En este caso se encuentran aquellas cuya naturaleza permanece la misma en la dislocación de las partes, pero cuya forma varía; como la cera, un traje. Se aplica a estos objetos las expresiones todo y conjunto, porque

tienen los dos caracteres. Pero el agua, los cuerpos líquidos, los números, reciben solamente la denominación de todo. La palabra conjunto no se aplica ni a los números ni al agua, sino metafóricamente. La expresión Todos se aplica a las cosas que se llamarían todo, considerándolas como unidad; si se las considera como divididas, se les aplica el plural: todo este número, todas mónadas.

- XXVII -

Truncado

Mutilado o truncado se dice de las cantidades, pero no de todas indistintamente; es preciso no sólo que puedan ser divididas, sino también que formen un conjunto: el número dos no resulta mutilado si se quita una de las dos unidades, porque la parte quitada por mutilación jamás es igual a lo que queda del objeto. Lo mismo sucede con todos los números. Para que haya mutilación, es preciso que la esencia persista; cuando una copa se mutila, es aún una copa. Ahora bien, el número, después de la mutilación, no queda el mismo. No basta, sin embargo, para que haya mutilación, que las partes del objeto sean diferentes. Hay números cuyas partes difieren: estas partes pueden ser dos y tres. En general, no hay mutilación respecto de las cosas en que la colocación de las partes es indiferente, como el fuego y el agua; para que haya mutilación, es preciso que la colocación de las partes afecte a la esencia misma del objeto. Es preciso, además, que haya continuidad; porque hay en una armonía tonos diferentes dispuestos en un orden determinado y, sin embargo, no se dice jamás que se mutila una armonía. Unid a esto que esta expresión no se aplica ni a todo conjunto, cualquiera que él sea, ni a un conjunto privado de una parte cualquiera. No es preciso arrancar las partes consecutivas de la esencia; el punto que ocupaban las partes no es tampoco indiferente. No se dice mutilada una copa por estar rajada; lo está cuando el asa o el borde han sido arrancados. Un hombre no está mutilado por haber perdido parte de la gordura o el bazo, si no ha perdido alguna extremidad; y esto no respecto a todas las extremidades; es preciso que sea tal que, una vez mutilada, no puede reproducirse jamás. Por esto no se dice de los calvos que están mutilados.

- XXVIII -

Género

Género o Raza se emplea en primer lugar, para expresar la generación continua de los seres que tienen la misma forma. Y así se dice; mientras subsista el género humano; en lugar de decir: mientras haya generación no interrumpida de hombres. Se dice igualmente con relación a aquello de que se derivan los seres, al principio que los ha hecho pasar a ser: los helenos, los jonios. Estos nombres designan razas, porque son seres que tienen los unos a Helen y los otros a Jon por autores de su existencia. Raza se dice más bien con relación al generador con relación a la materia. Sin embargo, el género viene también de la hembra, y así se dice: la raza de Pirra.

Otro sentido de la palabra género: la superficie es el género de las figuras planas, el sólido de las figuras sólidas; porque cada figura es o tal superficie o tal sólido: la superficie y el sólido en general son los objetos que se diferencian en los casos particulares. En las definiciones se da el hombre de género a la noción fundamental y esencial, cuyas cualidades son las diferencias.

Tales son las diversas acepciones de la palabra género. Se aplica, pues, o a la generación continua de los seres que tienen la misma forma, o a la producción de una misma especie por un orden motor común, o a la comunidad de materia; porque lo que tiene diferencia, cualidad, es el sujeto común, es lo que llamamos la materia.

Se dice que hay diferencia de género cuando el sujeto primero es diferente, cuando las cosas no pueden resolverse las unas en las otras, ni entrar todas en la misma cosa. Y así la forma y la materia difieren por el género, y lo mismo sucede con todos los objetos que se refieren a categorías del ser diferentes (recuérdese que el ser expresa, ya la forma determinada, ya la cualidad, y todas las demás distinciones que hemos establecido precedentemente): estos modos no pueden efectivamente entrar los unos en los otros ni resolverse en uno solo.

- XXIX -

Falso

Falso se entiende en un sentido la falsedad en las cosas, y entonces hay falsedad, o porque las cosas no son realmente, o porque es imposible que sean; como si se dijese, por ejemplo, que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es conmensurable, o que no está sentado: lo uno es absolutamente falso, lo otro lo es accidentalmente; pero en uno y otro caso el hecho no es cierto.

Falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero que aparecen de otra manera de como son lo que no son; por ejemplo, la sombra, los ensueños, que tienen alguna realidad, pero que son los objetos cuya imagen representan. Y así se dice que las cosas son falsas, o porque no existen absolutamente, o porque no son más que apariencias y no realidades.

Una definición falsa es la que expresa cosas que no hay; digo falsa en tanto que falsa. Y así una definición será falsa cuando recaiga sobre otro objeto que aquel con relación al que es verdadero: por ejemplo, lo que es verdadero del círculo es falso del triángulo. La definición de cada ser es una, bajo un punto de vista, porque se define por la esencia; bajo otro punto de vista es múltiple, porque hay el ser en sí, y después el ser con sus modificaciones; hay Sócrates y Sócrates músico. Pero la definición falsa no es propiamente definición de cosa alguna.

Estas consideraciones prueban la necedad de lo que dice Antístenes; que no se puede hacer de un mismo ser más que una sola definición, la definición propia; de donde resultaría que no hay contradicción y, en último resultado, que nada es falso. Pero observemos que se puede definir todo ser, no sólo por su propia definición, sino por la de otro ser; definición falsa en tal caso, o absolutamente falsa, o verdadera desde cierto punto de vista: puede decirse que ocho es doble, y tal es la noción misma del número dos. Tales son las significaciones de la palabra falso.

Se dice que un hombre es falso cuando ama y busca la falsedad, sin ningún otro fin, y sólo por la falsedad misma, o bien cuando arrastra a otros a la falsedad. En este último sentido damos el nombre de falsas a cosas que presentan una imagen falsa, y por lo tanto es falsa la proposición de Hipias, de que el mismo ser es a la vez verídico y mentiroso. Sócrates llama embustero al que puede mentir, y por esto entiende el que es instruido y sagaz. Añade que el que es malo voluntariamente vale más que el que lo es involuntariamente. Y esta falsedad intenta demostrarla por una inducción.

El que cojea con intención vale más que el que cojea involuntariamente, y por cojear entiende imitar a un cojo. Pero en realidad, el que cojea con intención será peor seguramente. En éste sucede lo que con la maldad en el carácter.

- XXX -

Accidente

Accidente se dice de lo que se encuentra en un ser y puede afirmarse con verdad, pero que no es, sin embargo, ni necesario ni ordinario. Supongamos que cavando un hoyo para poner un árbol se encuentra un tesoro. Es accidental que el que cava un hoyo encuentre un tesoro; porque ni es lo uno consecuencia ni resultado necesario del otro, ni es ordinario tampoco que plantando un árbol se encuentre un tesoro. Supongamos también que un músico sea blanco; como no es necesario ni general, a esto llamamos accidente. Por tanto, si sucede una cosa, cualquiera que ella sea, a un ser, aun en ciertas circunstancias de lugar y de tiempo, pero sin que haya causa que determine su esencia, sea actualmente, sea en tal lugar, esta cosa será un accidente. El accidente no tiene, pues, ninguna causa determinada; tiene sólo una cosa fortuita; y por lo fortuito es lo indeterminado. Por accidente se arriba a Egina, cuando no se hizo ánimo de ir allí, sino que le ha llevado a uno la tempestad o los piratas. El accidente se produce, existe, pero no tiene la causa en sí mismo, y sólo existe en virtud de otra cosa. La tempestad ha sido causa de que hayáis arribado a donde no queríais, y este punto es Egina.

La palabra accidente se entiende también de otra manera; se dice de lo que existe de suyo en un objeto, sin ser uno de los caracteres distintivos de su esencia: tal es la propiedad del triángulo, de que sus tres ángulos valgan dos ángulos rectos. Estos accidentes pueden ser eternos; los accidentes propiamente dichos no lo son; ya hemos dado la razón de esto en otra parte.

Libro sexto

I. La ciencia teórica es la que trata del ser. Hay tres ciencias teóricas: la física, la ciencia matemática y la teología. II. Del accidente. No hay ciencia del accidente. III. Los principios y las causas del accidente se producen y se destruyen, sin que en el mismo acto haya ni producción ni destrucción. IV. El ser como verdad y el no-ser como falsedad.

- I -

Indagamos los principios y las causas de los seres, pero evidentemente de los seres en tanto que seres. Hay una causa que produce la salud y el bienestar; las matemáticas tienen también principios, elementos, causas; y, en general, toda ciencia intelectual o que participa de la inteligencia en cualquier concepto recae sobre las causas y principios más o menos rigurosos, más o menos simples. Pero todas estas ciencias sólo abrazan un objeto determinado; tratan sólo de este género, de este objeto, sin entrar en ninguna consideración sobre el ser propiamente dicho, ni sobre el ser en tanto que ser, ni sobre la esencia de las cosas. Ellas parten del ser, unas del ser revelado por los sentidos, otras de la esencia admitida como hecho fundamental; después, estudiando los problemas esenciales del género de ser de que se ocupan, deducen principios, demostraciones más o menos absolutas, más o menos probables; y es claro que de semejante inducción no

resulta ni una demostración de la sustancia, ni una demostración de la esencia, porque para llegar a este resultado se necesita otro género de demostración. Por la misma razón estas ciencias nada dicen de la existencia o de la no existencia del género de seres de que tratan; porque el demostrar qué es la esencia y el probar la existencia dependen de la misma operación intelectual.

La Física es la ciencia de un género de seres determinado; se ocupa de la sustancia que posee en sí el principio del movimiento y del reposo. Evidentemente no es una ciencia práctica ni una ciencia creadora. El principio de toda creación es, en el agente, el espíritu, el arte o cierta potencia. La voluntad es en el agente el principio de toda práctica; es lo mismo que el objeto de acción y el de la elección. Por tanto, si toda concepción intelectual tiene a la vista la práctica, la creación o la teoría, la Física será una ciencia teórica, pero la ciencia teórica de los seres que son susceptibles de movimiento, y la ciencia de una sola esencia, de aquella cuya noción es inseparable de un objeto material.

Pero es preciso ignorar lo que es la forma determinada, la noción esencial de los seres físicos; indagar la verdad sin este conocimiento es hacer vanos esfuerzos. En cuanto a la definición, a la esencia, se distinguen dos casos: tomemos por ejemplo lo chato y lo romo. Estas dos cosas difieren, en cuanto lo chato no se concibe sin la materia: lo chato es la nariz roma; mientras que, por lo contrario, el de nariz arremangada se concibe independientemente de toda materia sensible. Ahora bien, si todos los objetos físicos están en el mismo caso que lo chato, como la nariz, ojo, cara, carne, hueso y, en fin, el animal; las hojas, raíces, corteza y, por último, la planta (porque la noción de cada uno de estos objetos va siempre acompañada de movimiento, y tienen siempre una materia), se ve claramente cómo es preciso indagar y definir la forma esencial de los objetos físicos, y por qué el físico debe ocuparse de esta alma, que no existe independientemente de la materia.

Es evidente, en vista de lo que precede, que la Física es una ciencia teórica. La ciencia matemática es teórica igualmente; ¿pero los objetos de que se ocupa son realmente inmóviles e independientes? Esto es lo que no sabemos aún, y lo que sabemos, sin embargo, es que hay seres matemáticos que esta ciencia considera en tanto que inmóviles, en tanto que independientes. Si hay algo que sea realmente inmóvil, eterno, independiente, a la ciencia teórica pertenece su conocimiento. Ciertamente este conocimiento no es patrimonio de la Física, porque la Física tiene por objeto seres susceptibles de movimiento; tampoco pertenece a la ciencia matemática; sino que es de la competencia de una ciencia superior a ambas. La Física estudia seres inseparables de la materia, y que pueden ser puestos en movimiento. Algunos de aquellos de que trata la ciencia matemática son inmóviles, es cierto, pero inseparables quizá de la materia, mientras que la ciencia primera tiene por objeto lo independiente y lo inmóvil. Todas las causas son necesariamente eternas, y las causas inmóviles e independientes lo son por excelencia, porque son las causas de los fenómenos celestes.

Por lo tanto, hay tres ciencias teóricas: Ciencia matemática, Física y Teología. En efecto, si Dios existe en alguna parte, es en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. De otro lado la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia. Las ciencias teóricas están a la cabeza de las demás ciencias, y ésta de que hablamos está a la cabeza de las ciencias teóricas.

Puede preguntarse si la filosofía primera es una ciencia universal, o bien si se trata de un género único y de una sola naturaleza. Con esta ciencia no

sucede lo que con las ciencias matemáticas; la Geometría y la Astronomía tienen por objeto una naturaleza particular, mientras la filosofía primera abraza, sin excepción, el estudio de todas las naturalezas. Si entre las sustancias que tienen una materia, no hubiese alguna sustancia de otra naturaleza, la Física sería entonces la ciencia primera. Pero si hay una sustancia inmóvil, esta sustancia es anterior a las demás, y la ciencia primera es la Filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenecería el estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser.

- II -

El ser propiamente dicho se entiende en muchos sentidos. Por lo pronto hay el ser accidental, después el ser que designa la verdad, y también el no-ser que designa lo falso; además, cada forma de la atribución es una manera de examinar el ser: se le considera bajo la relación de la esencia, de la cualidad, de la cantidad, del lugar, del tiempo, y bajo otros puntos de vista análogos; hay, por último, el ser en potencia y el ser en acto.

Puesto que se trata de las diversas acepciones que se dan al ser, debemos observar, ante todo, que no hay ninguna especulación que tenga por objeto el ser accidental; y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica, ni creadora, ni teórica, toma en cuenta el accidente. El que hace una casa no hace los diversos accidentes, cuyo sujeto es esta construcción, porque el número de los accidentes es infinito. Nada impide que la casa construida parezca agradable a los unos, desagradable a los otros, útil a éstos, y revista, por decirlo así, toda clase de seres diversos, no siendo ninguno de ellos producto del arte de construir. De igual modo el geómetra no se ocupa ni de los accidentes de este género, cuyo sujeto son las figuras, ni de la diferencia que pueda haber entre el triángulo realizado y el triángulo que tiene la suma de los tres ángulos igual a dos rectos. Y hay motivo para que esto sea así; el accidente no tiene, en cierta manera, más que una existencia nominal. Así, no sin razón, bajo cierto punto de vista, Platón ha colocado en la clase del no-ser el objeto de la Sofística. El accidente es el que los sofistas han tomado, prefiriéndolo a todo, si puedo decirlo así, por texto de sus discursos. Se preguntan si hay diferencia o identidad entre músico y gramático, entre Corisco músico y Corisco; si todo lo que existe, pero que no ha existido en todo tiempo, ha devenido o llegado a ser; y, por consiguiente, si el que es músico se ha hecho gramático, o el que es gramático, músico; y plantean otras cuestiones análogas. Ahora bien, el accidente parece que es algo que difiere poco del no-ser, como se ve en semejantes cuestiones. Todos los demás seres de distinta especie se hacen, no devienen y se destruyen, lo cual no sucede con el ser accidental.

Sin embargo, deberemos decir, en cuanto nos sea posible, cuál es la naturaleza de lo accidental, y cuál es su causa de existencia: quizá se verá por este medio, por qué no hay ciencia de lo accidental.

Entre los seres hay unos que permanecen en el mismo estado siempre y necesariamente, no a consecuencia de esa necesidad que equivale a la violencia, sino de la que se define diciendo que es la imposibilidad de ser de otra manera; mientras que los otros no permanecen necesariamente, ni siempre, ni de ordinario: he aquí el principio, la causa del ser accidental. Lo que no subsiste, ni siempre, ni en la mayoría de los casos, es lo que llamamos accidente. Hace gran frío y viento en la canícula, y decimos que es accidental; y nos servimos de otras expresiones, cuando hace calor y sequedad. Esto último es lo que sucede siempre, o al menos ordinariamente, mientras

que lo primero es accidental. Es un accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es siempre, ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal. Que el arquitecto produzca la salud no deja de ser un accidente, porque no es propio de la naturaleza del arquitecto producir la salud, sino de la del médico, y es un accidente que el arquitecto sea médico. Aun cuando el cocinero sólo atienda a satisfacer el gusto, puede suceder que sus viandas sean útiles a la salud; pero este resultado no proviene del arte culinario, y así decimos que es un resultado accidental: el cocinero llega a veces a conseguir este resultado, pero no absolutamente.

Hay seres que son producto de ciertas potencias: los accidentes, al contrario, no son productos de un arte, ni de ninguna potencia determinada. Lo que existe o deviene accidentalmente, no puede tener sino una causa accidental. No hay necesidad ni eternidad en todo lo que existe o deviene: las más de las cosas no existen sino frecuentemente; es preciso, pues, que haya un ser accidental. Y así, lo blanco no es músico, ni siempre, ni ordinariamente. Esto se verifica algunas veces, y esto es un accidente, porque de otro modo todo sería necesario. De suerte que la causa de lo accidental es la materia, en tanto que es susceptible de ser otra de lo que es ordinariamente.

Una de las dos cosas: o no hay nada que exista siempre, ni ordinariamente, o esta suposición es imposible. Luego hay otras cosas que son efectos del azar y los accidentes. Pero en los seres, ¿tiene lugar sólo el frecuentemente y de ninguna manera el siempre, o bien hay seres eternos? Este es un punto que discutiremos más adelante.

Se ve claramente que no hay ciencia de lo accidental. Toda ciencia tiene por objeto lo que acontece siempre y de ordinario. ¿Cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros? Para que haya ciencia es precisa la condición del siempre o del frecuentemente. Y así: el agua con la miel es ordinariamente buena para la fiebre. Pero no se podrá fijar la excepción, y decir que no es buen remedio, por ejemplo, en la luna nueva, porque lo mismo en la luna nueva que en todos o la mayor parte de casos lo puede ser. Ahora bien, lo accidental es la excepción.

He aquí lo que teníamos que decir en cuanto a la naturaleza del accidente, a la causa que le produce y a la imposibilidad de una ciencia del ser accidental.

- III -

Es claro que los principios y causas de los accidentes se producen y destruyen, sin que haya en este caso ni producción ni destrucción. Si no se verificase así, si la producción y destrucción del accidente tuviesen necesariamente una causa no accidental, entonces todo sería necesario.

¿Será o no será esto? Sí, si tal cosa tiene lugar; si no, no. Y esta cosa tendrá lugar, si no tiene otra cosa. Y prosiguiendo de esta manera, y quitando siempre del tiempo un tiempo finito, evidentemente se llegará al instante actual. Tal hombre, ¿morirá de enfermedad o de muerte violenta? De muerte violenta, si sale de la ciudad; saldrá de la ciudad, si tiene sed, y tendrá sed mediante otra condición. De esta manera se llega a un hecho actual, o a algún hecho ya realizado. Por ejemplo, saldrá de la ciudad, si tiene sed; tendrá sed, si come alimentos salados; este último hecho existe o no existe. Es de toda necesidad, por tanto, que este hombre muera o no de muerte violenta. Si nos remontamos a los hechos realizados, también se aplica el mismo razonamiento; porque ya hay en el ser dado la condición de lo que será, a saber, el hecho que se ha realizado. Todo lo que sucederá, por tanto, necesariamente. Así, es necesario que el ser que vive, muera; porque hay ya

en él la condición necesaria; por ejemplo, la reunión de los elementos contrarios en un mismo cuerpo. Pero ¿morirá de enfermedad o de muerte violenta? La condición necesaria no está aún cumplida, y no lo estará mientras no tenga lugar tal cosa.

Por lo tanto, es evidente que de esta manera se asciende hasta un principio, el cual no se resuelve en ningún otro. Éste es el principio de lo que sucede de una manera indeterminada; este principio ninguna causa le ha producido. Pero ¿a qué causa y principio conduce semejante reducción? ¿A la materia, a la causa final, a la del movimiento? Esto es lo que examinaremos con el mayor cuidado.

- IV -

En cuanto al ser accidental, atengámonos a lo que precede, pues que hemos determinado suficientemente cuáles son sus caracteres. Por lo que hace al ser en tanto que verdadero, y al no ser en tanto que falso, sólo consiste en la reunión y la separación del atributo y del sujeto, en una palabra, en la afirmación o la negación. Lo verdadero es la afirmación de la conveniencia del sujeto con el atributo; la negación la afirmación de su disconveniencia. Lo falso es lo opuesto de esta afirmación y de esta negación. Pero ¿en qué consiste que concebimos, ya reunidos, ya separados, el atributo y el sujeto? (Cuando hablo de reunión o de separación, entiendo una reunión que produce, no una sucesión del objeto, sino un ser uno.) De esto no se trata al presente. Lo falso y lo verdadero no están en las cosas, como, por ejemplo, si el bien fuese lo verdadero, y el mal lo falso. Sólo existen en el pensamiento; y las nociones simples, la concepción de las puras esencias, tampoco producen nada semejante en el pensamiento. Más adelante nos ocuparemos del ser y del no-ser en tanto que verdadero y falso. Bástenos haber observado que la conveniencia o la disconveniencia del sujeto con el atributo existen en el pensamiento y no en las cosas, y que el ser en cuestión no tiene existencia propia; porque lo que el pensamiento reúne o separa del sujeto, puede ser, o la esencia, o la cualidad, o la cantidad, o cualquier otro modo del ser. Dejemos, pues, aparte el ser en tanto que verdadero, como lo hemos hecho respecto al ser accidental. En efecto, la causa de éste es indeterminada; la del otro no es más que una modificación del pensamiento. Ambos tienen por objeto los diversos géneros del ser, y no manifiestan, ni el uno ni el otro, naturaleza alguna particular del ser. Pasémoslos, pues, ambos en silencio, y ocupémonos del examen de las causas y de los principios del ser mismo en tanto que ser; y recordemos que, al fijar el sentido de los términos de la filosofía, hemos sentado que el ser se toma en muchas acepciones.

Libro séptimo

I. Del primer ser. II. Dificultades relativas a la sustancia. III. De la sustancia. IV, V y VI. De la forma sustancial. VII. De la producción. VIII. La forma y la esencia del objeto no se producen. IX. Por qué ciertas cosas proceden del arte y el azar. X. La definición de las partes, ¿debe o no entrar en la del todo? ¿Son las partes anteriores al todo o el todo a las partes? XI. De las partes de la especie. XII. Condiciones de la definición. XIII. Lo universal no es sustancia. XIV. Refutación de los que admiten las ideas como sustancias y que les atribuyen una existencia independiente. XV. No puede haber definición ni demostración de la sustancia de los seres sensibles particulares. XVI. No hay sustancia compuesta de sustancias. XVII. Algunas observaciones sobre la sustancia y la forma sustancial.

- I -

El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto más arriba, en el libro de las diferentes acepciones. Ser significa, ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los demás atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia. En efecto, cuando atribuimos a un ser tal o cual cualidad, decimos que es bueno o malo, etc., y no que tiene tres codos o que es un hombre, cuando queremos, por lo contrario, expresar su naturaleza, no decimos que es blanco o caliente ni que tiene tres codos de altura, sino que decimos que es un hombre o un dios. Las demás cosas no se las llama seres, sino en cuanto son: o cantidades del ser primero, o cualidades, o modificaciones de este ser, o cualquier otro atributo de este género. No es posible decidir si andar, estar sano, sentarse son o no seres, y lo mismo sucede con todos los demás estados análogos. Porque ninguno de estos modos tiene por sí mismo una existencia propia; ninguno puede estar separado de la sustancia. Si estos son seres, con más razón lo que anda es un ser, así como lo que está sentado, y lo que está sano. Pero estas cosas no parecen tan grabadas con el carácter del ser, sino en cuanto bajo cada una de ellas se oculta un ser, un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, es el ser particular, que aparece bajo los diversos atributos. Bueno, sentado, no significan nada sin esta sustancia. Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la sustancia. En vista de esto, es claro que la sustancia será el ser primero, no tal o cual modo del ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto.

Primero se entiende en diferentes sentidos; sin embargo, la sustancia es absolutamente primera bajo la relación de la noción, del conocimiento, del tiempo y de la naturaleza. Ninguno de los atributos del ser puede darse separado; la sustancia es la única que tiene este privilegio, y en esto consiste su prioridad bajo la relación de la noción. En la noción de cada uno de los atributos es necesariamente preciso que haya la noción de la sustancia misma, y creemos conocer mejor una cosa cuando sabemos cuál es su naturaleza; por ejemplo, qué es el hombre o el fuego, mejor que cuando sabemos cuál es su calidad, su cantidad y el lugar que ocupa. Sólo llegamos a tener un conocimiento perfecto de cada uno de estos mismos modos cuando sabemos en qué consiste, y qué es la cantidad, qué es la cualidad. Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a ésta: ¿qué es la sustancia?

Unos dicen que no hay más que un ser, otros que hay muchos; éstos que hay cierto número de ellos, aquéllos que hay una infinidad. Nuestras indagaciones deben también tener por fin, por primer fin, y en cierta manera único, examinar qué es el ser desde este punto de vista.

- II -

La existencia de la sustancia parece manifiesta, sobre todo en los cuerpos, y así llamamos sustancias a los animales, a las plantas y a las partes de las plantas y de los animales, así como a los cuerpos físicos, como el fuego, el agua, la tierra, o cualquiera de los seres de este género, sus partes y lo que proviene de una de sus partes o de su conjunto, como el cielo; finalmente, las partes del cielo, los astros, la Luna, el Sol. ¿Son éstas las únicas sustancias? ¿Hay, además, otras, o bien ninguna de éstas es sustancia, y pertenece este carácter a otros seres? Esto es lo que debemos examinar.

Algunos creen que los límites de los cuerpos, como la superficie, la línea, el punto, y también la mónada, son sustancias, más sustancias, si se quiere, que el cuerpo y el sólido. Además, unos creen que no hay nada que sea sustancia fuera de los seres sensibles; otros admiten varias sustancias, y son sustancias ante todo, según ellos, los seres eternos; y así Platón dice, que las ideas y los seres matemáticos son por lo pronto dos sustancias y que hay una tercera, la sustancia de los cuerpos sensibles. Espeusipo admite un número mucho mayor de ellas, siendo la primera, en su opinión, la unidad; después aparece un principio particular para cada sustancia, uno para los números, otro para las magnitudes, otro para el alma, y de esta manera, multiplica el número de las sustancias. Hay, por último, algunos filósofos, que consideran como una misma naturaleza las ideas y los números; derivándose, en su opinión, de ellos todo lo demás, como líneas, superficies, hasta la sustancia del cielo, y los cuerpos sensibles.

¿Quién tiene razón, quién no la tiene? ¿Cuáles son las verdaderas sustancias? ¿Hay o no otras sustancias que las sensibles? Y si hay otras, ¿cuál es su modo de existencia? ¿Hay una sustancia separada de las sustancias sensibles? ¿Por qué y cómo? ¿O bien no hay más que las sustancias sensibles? Tales son las cuestiones que es preciso examinar, después de haber expuesto lo que es la sustancia.

- III -

Sustancia, según la distinta inteligencia que se le da, tiene si no muchos, por lo menos cuatro sentidos principales; la sustancia de un ser es, al parecer, o la esencia, o lo universal, o el género, o el sujeto. El sujeto es aquél del que todo lo demás es atributo, no siendo él atributo de nada. Examinemos por de pronto el sujeto: porque la sustancia debe ser, ante todo, el sujeto primero. El sujeto primero es, en un sentido, la materia; en otro, la forma; y en tercer lugar el conjunto de la materia y de la forma. Por materia entiendo el bronce, por ejemplo: la forma es la figura ideal; el conjunto es la estatua realizada. En virtud de esto, si la forma es anterior a la materia; si tiene, más que ella, el carácter del ser, será igualmente anterior, por la misma razón, al conjunto de la forma y de la materia.

Hemos hecho una definición figurada de la sustancia, diciendo qué es lo que no es atributo de un sujeto, aquello de lo que todo lo demás es atributo. Pero necesitamos algo mejor que esta definición; es insuficiente y oscura y, además, conforme a ésta la materia debería considerarse como sustancia; porque si no es una sustancia, no vemos a qué otra cosa podrá aplicársele este carácter; si se suprimen los atributos, no queda más que la materia. Todas las demás cosas son, o modificaciones, acciones, poderes de los cuerpos, o bien, como la longitud, la latitud y la profundidad, cantidades, pero no sustancias, porque la cantidad no es una sustancia; sustancia es más bien el sujeto primero en el que se da la cantidad. Suprímase la longitud, latitud y profundidad, y no quedará nada, sino lo que estaba determinado por estas propiedades. Bajo este punto de vista, la materia es necesariamente la única sustancia; y llamo materia a lo que no tiene en sí forma, ni cantidad, ni ninguno de los caracteres que determinan el ser; porque hay algo de lo que cada uno de estos caracteres es un atributo, algo que difiere, en su existencia, del ser según todas las categorías. Todo lo demás se refiere a la sustancia: la sustancia se refiere a la materia. La materia primera es, por tanto, aquello que, en sí, no tiene forma, ni cantidad, ni ningún otro atributo. No será, sin embargo, la negación de estos atributos, porque las negaciones no son seres sino por accidente.

Considerada la cuestión bajo este punto de vista, la sustancia será la materia; pero por otra parte, esto es imposible. Porque la sustancia parece tener por carácter esencial el ser separable y el ser cierta cosa determinada. Conforme a esto, la forma y el conjunto de la forma y de la materia parecen ser más bien sustancia que materia. Pero la sustancia realizada (quiero decir, la que resulta de la unión de la materia y de la forma), no hay qué hablar de ella. Evidentemente, es posterior a la forma y a la materia, y por otra parte sus caracteres son manifiestos: la materia cae, hasta cierto punto, bajo los sentidos. Resta, pues, estudiar la tercera, la forma. Ésta ha dado lugar a prolongadas discusiones. Se reconoce, generalmente, que hay sustancias de los objetos sensibles, y de estas sustancias vamos a ocuparnos en primer lugar.

- IV -

Hemos fijado al principio las diversas acepciones de la palabra sustancia, y una de estas acepciones es la forma esencial; ocupémonos, pues, ante todo de la esencia; porque es bueno pasar de lo más conocido a lo que lo es menos. Así procede todo el mundo en el estudio: se va de lo que no es un secreto de la naturaleza, y sí un conocimiento personal, a los secretos de la naturaleza. Y lo mismo que en la práctica de la vida se parte del bien particular para llegar al bien general, el cual es el bien de todos, en igual forma el hombre parte de sus conocimientos propios para hacerse dueño de los secretos de la naturaleza. Estos conocimientos personales y primeros son muchas veces muy débiles, encierran poca o ninguna verdad y, sin embargo, partiendo de estos conocimientos vagos, individuales, es como se hace un esfuerzo para llegar a conocimientos absolutos; y, como acabamos de decir, por medio de los primeros llegamos a adquirir los demás.

Procedamos, ante todo, por vía de definición, y digamos que la esencia de un ser es este ser en sí. Ser tú no es ser músico; tú no eres en ti músico, y tu esencia es lo que eres tú en ti mismo. Hay, sin embargo, restricciones; no es el ser en sí, al modo que una superficie es blanca, porque ser superficie no es ser blanca. La esencia tampoco es la reunión de las dos cosas: superficie, blanco. ¿Por qué? Porque la palabra superficie se encuentra en la definición. Para que haya definición de la esencia de una cosa es preciso que en la proposición que expresa su carácter no se encuentre el nombre de esta cosa. De suerte que si ser superficie blanca fuera ser superficie lisa, ser blanco y ser liso serían una sola y misma cosa.

El sujeto puede igualmente encontrarse unido a los otros modos del ser, porque cada cosa tiene un sujeto, como la cualidad, el tiempo, el lugar, el movimiento. Es preciso por tanto examinar si hay una definición de la forma sustancial de cada uno de estos compuestos y si tienen una forma sustancial. Para un hombre blanco, ¿hay forma sustancial de hombre blanco? Expresemos hombre blanco por la palabra vestido, y entonces, ¿qué es ser vestido? Seguramente no es un ser en sí. Una definición puede no ser definición de un ser en sí, o porque diga más que este ser, o diga menos. Y así puede definirse una cosa uniéndola a otra; por ejemplo, si queriendo definir lo blanco, se diese la definición del hombre blanco. Definiendo se puede omitir alguna cosa; por ejemplo, si admitiendo que vestido significa hombre blanco, se define el vestido por lo blanco. Hombre blanco es blanco ciertamente; pero la definición de la forma sustancial de hombre blanco no es blanco, sino vestido. Pero ¿hay o no una forma sustancial? Sí, la forma sustancial es lo que es propiamente un ser. Pero cuando una cosa es el

atributo de otra, no es una esencia. Y así el hombre blanco no es una esencia; sólo las sustancias tienen una esencia.

Conforme a lo que precede, hay forma sustancial para todas las cosas, cuya noción es una definición. Una definición no es simplemente la expresión adecuada a la noción de un objeto, porque en tal caso todo nombre sería una definición, puesto que todo nombre es adecuado a la noción de la cosa que expresa. La palabra Ilíada sería una definición. La definición es una expresión que designa un objeto primero: y por objeto primero entiendo todo aquel que en su noción se refiere a otro. Por lo tanto no habrá forma sustancial respecto de otros seres que de las especies en el género; ellas tendrán solamente este privilegio, porque la expresión que las designa no indica una relación con otro ser, no muestra que sean modificaciones ni accidentes. En cuanto a todos los demás seres, la expresión que los designa, si tienen un nombre, debe significar que tal se encuentra en otro ser, o bien es una perífrasis en lugar de la expresión simple; pero estos seres no tienen definición ni forma sustancial.

Sin embargo, ¿no podrá la definición entenderse también como el ser de diferentes maneras? Porque el ser significa o la sustancia y la forma esencial, o cada uno de los atributos generales, la cantidad, la cualidad y todos los demás modos de este género. En efecto, así como hay ser en todas estas cosas, pero no bajo el mismo concepto, siendo una un ser primero y consecuencia de ella las demás, en igual forma la definición conviene propiamente a la sustancia y, sin embargo, se aplica desde un punto de vista a las diversas categorías. Podemos preguntar: ¿qué es la cualidad? La cualidad es un ser, pero no absolutamente; con la cualidad sucede lo que con el no-ser, del cual algunos filósofos, para poder hablar de él, dicen que es, no porque propiamente sea, sino que él es el no-ser.

Las indagaciones acerca de la definición de cada ser no deben traspasar las que se hagan sobre la naturaleza misma del ser. Y así, puesto que sabemos de los que aquí tratamos, sabemos igualmente que hay forma esencial por de pronto y absolutamente para las sustancias; luego que hay forma esencial lo mismo que ser en las demás cosas; no forma esencial en el sentido absoluto, sino forma de la cualidad, forma de la cantidad. Estos diversos modos son seres, o bien en concepto de equivalentes de la sustancia, o bien en tanto que unidos a la sustancia o separados de ella, al modo que se aplica la calificación de inteligible a la no inteligible. Pero evidentemente, estos diferentes seres no son equivalentes a la sustancia, no son seres de la misma manera. En este caso sucede lo que con las diversas acepciones de la palabra medicinal, que se refiere a una y sola cosa, pero no son ni tienen el mismo sentido. La palabra medicinal, siendo una y sola cosa, puede aplicarse a un cuerpo, a una operación, a un vaso, pero no será bajo el mismo concepto, no expresará en todos los casos una y sola cosa; lo único que sucede es que sus diferentes acepciones se refieren a una misma cosa.

Poco importa la opinión que sobre esto se adopte, cualquiera que ella sea. Lo evidente es que la definición primera, la definición propiamente dicha y la forma pertenecen a las sustancias; que, sin embargo, hay definición y forma respecto de los demás objetos, pero no definición primera. Admitidos estos principios, no resulta necesariamente de ellos que toda expresión adecuada a la noción de un objeto sea una definición. Esto sólo es cierto respecto a ciertos objetos. Lo será, por ejemplo, si el objeto es uno, no uno por continuidad, como la Ilíada, ni por un vínculo, sino uno en las verdaderas acepciones de la palabra. La unidad se entiende de tantas

maneras como el ser, y el ser expresa, o tal cosa determinada, o la cantidad, o la cualidad. En virtud de todo esto, habrá igualmente una forma sustancial, una definición de hombre blanco: pero una cosa será definición, otra la definición de lo blanco, y otra la definición de la sustancia.

- V -

Veamos otra dificultad. Si se dice que la proposición que expresa a la vez el sujeto y el atributo no es una definición, ¿en qué caso un objeto, no un objeto simple, sino un objeto compuesto, podrá tener una definición? Porque necesariamente la definición de un objeto compuesto ha de ser compuesta también. He aquí en qué caso. Tenemos de una parte nariz y romo, y de otra chato; chato abraza las dos cosas a la vez, porque la una está en la otra, y esto no es accidental. Lo romo, lo chato no son accidentalmente estados de la nariz; sino estados esenciales. No sucede aquí como con lo blanco, que puede aplicarse a Calias, o a hombre, porque Calias es blanco, y Calias resulta que es un hombre; sucede como con lo macho en el animal, lo igual en la cantidad, y con todas las propiedades llamadas atributos esenciales. Por atributos esenciales entiendo aquellos en cuya definición entra necesariamente la idea o el nombre del objeto del cual son ellos estados; que no pueden ser expresados, hecha abstracción de este objeto: lo blanco puede abstraerse de la idea del hombre; lo macho, por lo contrario, es inseparable de la del animal. En vista de esto, o ninguno de los objetos compuestos tendrá esencia ni definición, o no será una definición primera; esto ya lo hicimos observar.

Otra dificultad ocurre también sobre este asunto. Si nariz roma y nariz chata son la misma cosa, romo y chato no difieren tampoco. Si se dice que difieren, porque es imposible decir chato sin expresar la cosa de la que chato es atributo esencial, porque la palabra chato significa nariz roma entonces, o será imposible emplear la expresión: nariz chata, o decir dos veces la misma cosa, nariz nariz roma, pues nariz chata significará nariz nariz roma. Es, pues, absurdo admitir que tengan una esencia objetos de este género; si la hay, se irá hasta el infinito, porque habrá igualmente una esencia para nariz nariz chata.

Es, pues, evidente, que no hay definición más que de la sustancia. En cuanto a las otras categorías, si se quiere que sean susceptibles de definición, serán definiciones redundantes, como las de la cualidad, de lo impar, el cual no puede definirse sin el número; de lo macho que no se define sin el animal. Por definiciones redundantes entiendo aquellas en las que se dicen dos veces las mismas cosas, en cuyo caso se encuentran estas de que tratamos. Si esto es exacto, no habrá tampoco definición que abrace a la vez el atributo y el sujeto; definición del número impar, por ejemplo. Pero se dan definiciones de esta clase de objetos, sin notar que estas definiciones son artificiales. Concedamos, por lo demás, que estos objetos pueden definirse; y entonces, o habrá que definirlos de otra manera o, como ya hemos dicho, será preciso admitir diferentes especies de definiciones, diferentes especies de esencias. Y así, desde un punto de vista, no puede haber ni definición, ni esencia, sino respecto a las sustancias; desde otro, hay definición de los demás modos del ser.

Es evidente, por otra parte, que la definición es la expresión de la esencia, y que la esencia no se encuentra sino en las sustancias, o cuando menos se encuentra en las sustancias sobre todo, ante todo, y absolutamente.

- VI -

Si la forma sustancial es lo mismo que cada ser o es diferente, es el punto que necesitamos examinar. Esto nos vendrá bien para nuestra indagación sobre la sustancia. Un ser no difiere, al parecer, de su propia esencia, y la forma es la esencia misma de cada ser. En los seres accidentales la forma sustancial parece diferir del ser mismo: hombre blanco difiere de la forma sustancial de hombre blanco. Si hubiese identidad, habría identidad igualmente entre la forma sustancial de hombre y la forma sustancial de hombre blanco, porque hombre y hombre blanco es para nosotros la misma cosa; de donde se seguiría que no hay diferencia entre la forma sustancial de hombre blanco y la forma sustancial de hombre. ¿Admitiremos, por tanto, que respecto de todos los seres accidentales el ser y la forma no son necesariamente la misma cosa? Sin duda alguna. Los términos comparados no son, en efecto, idénticos. Quizá se dirá que puede suceder accidentalmente que sean idénticos; por ejemplo, si se trata de la forma sustancial de lo blanco, de la forma sustancial de lo músico. Pero al parecer no es así.

En cuanto a los seres en sí, ¿hay necesariamente identidad entre el ser y la forma sustancial, en el caso, por ejemplo, de las sustancias primeras, si es que las hay, sustancias sobre las que ninguna otra sustancia, ninguna otra naturaleza, tenga la anterioridad, como son las ideas según algunos filósofos? Si se admite la existencia de las ideas, entonces el bien en sí difiere de la forma sustancial del bien, el animal en sí de la forma del animal, el ser en sí de la forma sustancial del ser; y en este caso debe haber sustancias, naturalezas, ideas, fuera de las formas en cuestión, y estas sustancias son anteriores a ellas, puesto que se refiere la forma a la sustancia. Si se separa de esta manera el ser de la forma, no habrá ya ciencia posible del ser, y las formas, por su parte, no serán ya seres; y entiendo por separación que en el ser bueno no se encuentre la forma sustancial del bien, o que en la forma sustancial no se dé el ser bueno. Digo que no hay ciencia, porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser. Esto se aplica al bien y a todos los demás seres; de suerte que si lo bueno no se encuentra unido a la forma sustancial del bien, el ser tampoco estará unido a la forma sustancial del ser, la unidad o la forma sustancial de la unidad. Además, o la forma sustancial es idéntica al ser respecto de todas las ideas, o no lo es respecto de ninguna; de suerte que si la forma sustancial de ser no es el ser, lo mismo sucederá con todo lo demás. Añádase a esto que lo que no tiene la forma sustancial del bien no es bueno. Luego es indispensable que el bien y la forma sustancial del bien sean una sola y misma cosa; que haya identidad entre lo bello y la forma sustancial de lo bello; y que lo mismo suceda con todos los seres que no son atributos de otra cosa, sino que son primeros y en sí. Esta conclusión es legítima, ya haya ideas o no, pero más quizá si las hay.

También es evidente, que si las ideas no son lo que pretenden ciertos filósofos, el sujeto del ser particular no es una sustancia. En efecto, las ideas son necesariamente sustancias y no atributos, de otro modo participarían de su sujeto.

Resulta de lo que precede, que cada ser sólo constituye uno con su forma sustancial, que le es esencialmente idéntica. Resulta igualmente que conocer lo que es un ser es conocer su forma sustancial. Y así resulta de la demostración que estas dos cosas no son realmente más que una sola cosa.

En cuanto al ser accidental, por ejemplo, lo músico, lo blanco, no es exacto que el ser sea idéntico a su forma sustancial. El ser en este caso significa dos cosas: el sujeto del accidente y el accidente mismo; de suerte que bajo un punto de vista hay identidad entre el ser y la forma; bajo otro, no. No hay identidad entre la forma sustancial de hombre y la sustancial de hombre blanco, pero la hay en el sujeto, que experimenta la modificación.

Se advertirá fácilmente lo absurda que es la separación del ser y de la forma sustancial, si se da un nombre a toda forma sustancial. Fuera de este nombre habrá en el caso de la separación, otra forma sustancial, y así habrá una forma sustancial del caballo fuera de la forma sustancial del caballo en general. Y, sin embargo, ¿qué impide decir, desde luego, que algunos seres tienen inmediatamente en sí mismos su forma sustancial, puesto que la forma sustancial es la esencia? No sólo hay identidad entre estas dos cosas, sino que su noción es la misma, como resulta de lo que precede, porque no es accidental que la unidad y la forma sustancial de la unidad sean una misma cosa. Si son dos casos diferentes, se irá así hasta lo infinito. Se tendrá de una parte la forma sustancial de la unidad, y de otra la unidad, y cada uno de estos dos términos estarán a su vez en el mismo caso. Es, por tanto, evidente que por lo que hace a los seres primeros, a los seres en sí, cada ser y la forma sustancial de cada ser son una sola y misma cosa.

En cuanto a todas las objeciones sofísticas que pudieran suscitarse contra esta proposición, evidentemente quedaron ya contestadas al resolver esta cuestión: ¿hay identidad entre Sócrates y la forma sustancial de Sócrates? Las objeciones encierran en sí mismas todos los elementos necesarios para la solución. Y así, bajo qué condición hay identidad entre un ser y su forma sustancial, y mediante qué condición esta identidad no existe, es lo que acabamos de determinar.

- VII -

Entre las cosas que devienen o llegan a ser, unas son producciones de la naturaleza, otras del arte, y otras del azar. En toda producción hay una causa, un sujeto, luego un ser producido; y por ser entiendo aquí todos los modos del ser, esencia, cantidad, cualidad, lugar. Las producciones naturales son las de los seres que provienen de la naturaleza. Aquello de lo que un ser proviene es lo que se llama la materia; y aquello mediante lo que una cosa es producida, es un ser natural. El ser producido es, o un hombre, o una planta, o alguno de los seres de este género, a los cuales damos sobre todo el nombre de sustancias. Todos los seres que provienen de la naturaleza o del arte, tienen una materia, porque todos pueden existir o no existir, y esta posibilidad depende de la materia, que se da en cada uno de ellos. En general la causa productora de los seres y los seres producidos se llama naturaleza; porque los seres que son producidos, la planta, el animal, por ejemplo, tienen una naturaleza; y la causa productora, bajo la relación de la forma, tiene una naturaleza semejante a la de los seres producidos, sólo que esta naturaleza se encuentra en otro ser: un hombre es el que produce un hombre. Así alcanzan la existencia las producciones de la naturaleza.

Las demás producciones se llaman creaciones. Todas las creaciones son efecto de un arte, o de un poder, o del pensamiento. Algunas provienen también del azar, de la fortuna; éstas son, por decirlo así, producciones colaterales. Hay, por ejemplo, en la naturaleza seres que se producen lo mismo por una semilla que sin semilla. Nos ocuparemos más adelante de las producciones casuales.

Las producciones del arte son aquellas cuya forma está en el espíritu; y por forma entiendo la esencia de cada cosa, su sustancia primera. Los contrarios tienen desde un punto de vista la misma forma sustancial; la sustancia de la privación es la sustancia opuesta a la privación, la salud es la sustancia de la enfermedad, y en prueba de ello la declaración de la enfermedad no es más que la ausencia de la salud. Y la salud es la idea misma que está en el alma, la noción científica; la salud viene de un pensamiento como éste: la salud es tal cosa, luego es preciso, si se quiere producirla, que haya otra tal cosa, por ejemplo, el equilibrio de las diferentes partes; ahora bien, para producir este equilibrio, es preciso el calor. De esta manera se llega sucesivamente por el pensamiento a una cosa última, que puede inmediatamente producirse. El movimiento que realiza esta cosa se llama operación, operación hecha con la mira de la salud. De suerte que, bajo un punto de vista, la salud viene de la salud, la casa de la casa, la casa material de la casa inmaterial; porque la medicina, el arte de construir, son la forma de la salud y de la casa. Por esencia inmaterial entiendo la forma pura.

Entre las producciones y los movimientos, hay unos que se llaman pensamientos, y otros que se dicen operaciones; los que provienen de la causa productora y de la forma son los pensamientos; los que tienen por principio la última idea a que llega el espíritu son operaciones. Lo mismo se aplica a cada uno de los estados intermedios entre el pensamiento y la producción. Y así, para que haya salud, es preciso que haya equilibrio; pero ¿qué es el equilibrio? Es tal cosa: y esta cosa tendrá lugar, si hay calor. ¿Qué es calor? Tal cosa. El calor existe en potencia, y el médico puede realizarla. Por tanto, el principio productor, la causa motriz de la salud, si es fruto del arte, es la idea que está en el espíritu, si es fruto del azar tendrá ciertamente por principio la cosa misma, por medio de la cual la hubiera producido el que la produce por el arte. El principio de la curación es probablemente el calor; y se produce el calor por medio de fricciones. Ahora bien, el calor producido en el cuerpo es un elemento de la salud, o va seguido de otra cosa o de muchas que son elementos de la salud. La última cosa a que se llega, procediendo así, es la causa eficiente; es un elemento de la salud, de la casa, como las piedras; y lo mismo sucede en todo lo demás.

Es, pues, imposible, como hemos dicho, que se produzca cosa alguna, si no hay algo que preexista: evidentemente es de toda necesidad la preexistencia de un elemento. La materia es un elemento, es el sujeto, y sobre ella tiene lugar la producción. En los mismos seres respecto de los que cabe la definición, también se encuentra la materia. En efecto, en la definición de los círculos realizados, entran en general dos elementos: la materia, el bronce, por ejemplo, y luego la forma, tal figura, es decir, el género primero a que el objeto se refiere. En la definición del círculo de bronce entra la materia.

El objeto producido no toma nunca el nombre del sujeto de donde procede; sólo se dice que es de la naturaleza de este sujeto, que es de esto, pero no esto. No se dice una estatua piedra, sino una estatua de piedra. El hombre sano no toma el nombre de aquello de donde ha partido para llegar a la salud; la causa de esto es que la salud viene a la vez de la privación de la enfermedad y del sujeto mismo, al cual damos el nombre de materia; y así el hombre sano procede del hombre y del enfermo. Sin embargo, la producción se refiere más bien a la privación: se dice, que de enfermo se hace uno sano, más bien que de hombre se hace sano. Por esta razón el ser sano no recibe la calificación de enfermo, sino de hombre y de hombre sano. En las circunstancias en que la privación es incierta o no tiene nombre,

por ejemplo, cuando tal forma es producida sobre el bronce, cuando los ladrillos y maderas de una casa reciben tal forma, lo mismo tiene lugar, al parecer, en esta producción que en la producción de la salud, la cual viene de la enfermedad; y lo mismo que en este último caso el objeto producido no recibe el nombre del objeto de que proviene, en igual forma la estatua no se llama madera, sino que toma su nombre de la madera de que ha sido construida: es de madera y no madera; es de bronce y no bronce, de piedra y no piedra. También se dice: una casa de ladrillos y no una casa ladrillos. En efecto, si fijamos la atención, se verá que no tiene absolutamente la estatua de la madera, ni la casa de los ladrillos. Cuando una cosa proviene de otra, hay transformación de la una en la otra, y el sujeto no persiste en su estado. Éste es el motivo de esta locución.

- VIII -

Todo ser que deviene o se hace tiene una causa productora, entendiendo por ésta el principio de la producción; hay igualmente un sujeto (el sujeto es, no la privación, sino la materia, en el sentido en que hemos tomado esta palabra, precedentemente); en fin, se hace algo esfera, por ejemplo, círculo, o cualquier otro ejemplo. Por tanto, así como el sujeto no produce el bronce, tampoco produce la esfera, sino accidentalmente, porque la esfera de bronce es accidentalmente una esfera de bronce. Lo que él produce es la esfera de bronce, porque producir un ser particular es hacer de un sujeto absolutamente indeterminado un objeto determinado. Digo, por ejemplo, que hacer redondo el bronce no es producir ni la redondez, ni la esfera, sino que es producir un objeto completamente distinto, es producir esta forma en otra cosa. Si se produjese realmente la esfera, se la sacaría de otra cosa, y entonces sería preciso un sujeto, como en la producción de la esfera de bronce. Producir una esfera de bronce no quiere decir otra cosa sino hacer de tal objeto, que es de bronce, tal otra cosa que es una esfera. Si hay producción de la esfera misma, la producción será de la misma naturaleza; no será una transformación, y la cadena de las producciones se prolongará así hasta el infinito. Es por tanto evidente que la figura, o cualquiera que sea el nombre que sea preciso dar a la forma realizada en los objetos sensibles, no puede devenir, que no hay respecto de ella producción, y que, sin embargo, la figura no es una esencia. La figura, en efecto, es lo que se realiza en otro ser, por medio del arte, de la naturaleza, o de una potencia. Lo que ella produce, al realizarse en un objeto, es por ejemplo, una esfera de bronce; la esfera de bronce es el producto del bronce y de la esfera; tal forma ha sido producida en tal objeto, y el producto es una esfera de bronce. Si se quiere que haya verdaderamente producción de la esfera, la esencia provendrá de alguna cosa, porque será preciso siempre que el objeto producido sea divisible, y que tenga en sí una doble naturaleza: de una parte la materia y de otra la forma. La esfera es una figura cuyos puntos están equidistantes del centro; habrá por tanto de una parte el sujeto sobre que obra la causa eficiente y de otra la forma que se realiza en este sujeto, y habrá, por último, el conjunto de estas dos cosas, de la misma manera que respecto de la esfera de bronce.

De lo que precede resulta, evidentemente, que lo que se llama la forma, la esencia, no se produce; la única cosa que deviene o se hace es la reunión de la forma y de la materia, porque en todo ser que ha devenido hay materia: de una parte la materia, de otra la forma.

¿Hay alguna esfera fuera de las esferas sensibles, alguna casa, independientemente de las casas de ladrillos? Si las hubiese, no habría nunca pro-

ducción de un ser particular, y sólo se producirían cualidades. Ahora bien, la cualidad no es la esencia, la forma determinada, sino lo que da al ser tal o cual carácter, de tal manera que después de la producción se dice: tal ser tiene tal cualidad. El ser realizado, por lo contrario, Sócrates, Calias, tomados individualmente, están en el mismo caso que una esfera particular de bronce. El hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Es, pues, evidente que las ideas consideradas como causas, y éste es el punto de vista de los partidarios de las ideas, suponiendo que haya seres independientes de los objetos particulares, son inútiles para la producción de las esencias, y que no son las ideas las que constituyen las esencias de los seres. También es evidente que en ciertos casos lo que produce es de la misma naturaleza que lo que es producido, pero no idéntico en número; sólo hay identidad de forma, como sucede en las producciones naturales. Y así, el hombre produce al hombre. Sin embargo, puede haber una producción contra naturaleza; el caballo engendra al mulo; y aun la ley de la producción es en este caso la misma, porque la producción tiene lugar en virtud de un tipo común al caballo y al asno, de un género que se aproxima a ambos y que no ha recibido nombre. El mulo es probablemente un género intermedio.

Se ve claramente que no hay necesidad de que un ejemplar particular suministre la forma de los seres, porque sería sobre todo en la formación de los seres individuales en la que serían útiles estos ejemplares, puesto que son estos seres los que tienen principalmente el carácter de esencia. El ser que engendra basta para la producción; él es el que da la producción; él es el que da la forma a la materia. Tal forma general realizada en estos huesos y en esta carne, he aquí a Sócrates y a Calias. Hay, sin embargo, entre ellos diferencia de materia, porque la materia difiere, pero su forma es idéntica: la forma es indivisible.

- IX -

Podría preguntarse por qué ciertas cosas son producidas más bien por el azar que por el arte, como la salud, mientras que con otras no sucede lo mismo, por ejemplo, con una casa. La causa es que la materia, principio de la producción de las cosas que son hechas o producidas por el arte; la materia, que es una parte misma de estas cosas, tiene en ciertos casos un movimiento propio, que no tiene en otros. Tal materia puede tener tal movimiento particular y otra no puede. Una multitud de seres tienen en sí mismos un principio de movimiento, y no les es posible tal movimiento particular; por ejemplo, no podrán bailar a compás. Por tanto, todas las cosas que tienen una materia de este género, las piedras, por ejemplo, no pueden tomar tal movimiento particular, a menos que no reciban un impulso exterior. Ellas tienen, sin embargo, un movimiento que les es propio; así sucede con el fuego. Por esta razón ciertas cosas no existirán independientemente del artista, y otras, por lo contrario, podrán existir. Estas últimas, en efecto, podrán ser puestas en movimiento por seres extraños al arte, porque pueden recibir el movimiento, o de los seres que no poseen el arte, o de sí mismas.

Resulta [evidente] de lo que hemos dicho, que todas las cosas vienen en cierta manera de cosas que tienen el mismo nombre, como las producciones naturales, o bien de un elemento que tiene el mismo nombre; y así la casa viene de la casa, o si se quiere del espíritu; el arte, en efecto, es la forma, la forma considerada como elemento esencial, o como produciendo ella misma un elemento del objeto; porque la causa de la realización es un elemento

esencial y primero. De esta manera el calor producido por la fricción es causa del calor en los cuerpos, el cual es la salud o un elemento de la salud, o bien va seguido de algo que es un elemento de la salud o la salud misma. Por esto se dice que la fricción produce la salud, porque el calor produce la salud, a la que sigue y acompaña. Y así como todos los razonamientos tienen por principio la esencia (todo razonamiento parte en efecto del ser determinado), de igual modo la esencia es el principio de toda producción. Con las producciones de la naturaleza sucede lo que con las del arte. El germen desempeña poco más o menos el mismo papel que el artista, porque tiene en potencia la forma del objeto, y aquello de donde procede el germen lleva generalmente el mismo nombre que el objeto producido. Digo generalmente, porque en este punto no hay que exigir un rigor exacto; el hombre procede del hombre ciertamente; pero la mujer procede también del hombre. Por otra parte, es preciso que el animal pueda usar de todos los órganos, y así el mulo no produce el mulo.

Las producciones del azar, en la naturaleza, son aquellas cuya materia puede tomar por sí misma el movimiento que imprime ordinariamente el germen. Todas las cosas que no se encuentran en esta condición no pueden ser producidas de otra manera que por una causa motriz del mismo género de aquellas de que hemos hablado.

No sólo por la forma de la sustancia se prueba que toda producción es imposible; el mismo razonamiento se aplica a todas las categorías, a la cantidad, a la cualidad y a todos los demás modos del ser. Porque así como se produce una esfera de bronce, y no la esfera ni el bronce (y lo mismo se puede decir con aplicación al bronce considerado como una producción, puesto que siempre en las producciones hay una materia y una forma que preexisten), lo propio sucede con la esencia, con la cualidad, con la cantidad y con todas las demás categorías. Lo que se produce no es la cualidad, sino la madera que tiene tal cualidad; tampoco la cantidad, sino la madera, el animal que tiene tal cantidad.

De todo lo que precede resulta que en la producción de un ser es absolutamente preciso que la sustancia productora exista en acto; que haya, por ejemplo, un animal preexistente, si es un animal el producido. Pero no es necesario que haya una cantidad, una cualidad, que preexistan en acto; basta que existan en potencia.

- X -

Toda definición es una noción, y toda noción tiene partes; por otro lado, hay la misma relación entre las partes de la noción y de las partes del objeto definido, que entre la noción y el objeto. Debemos preguntarnos ahora si la noción de las partes debe o no encontrarse en la noción del todo. Se encuentra en ciertos casos al parecer, y en otro no. Y así la noción del círculo no encierra la noción de sus partes; la noción de sílaba, por el contrario, encierra la de los elementos. Y sin embargo, el círculo puede dividirse en sus partes, como la sílaba en sus elementos.

Además de esto, si las partes son anteriores al todo, siendo el ángulo agudo una parte del ángulo recto, el dedo una parte del animal, el ángulo agudo será anterior al recto, y el dedo anterior al hombre; y sin embargo, el hombre y el ángulo recto parecen anteriores: por su noción es como se definen las otras cosas, y son también anteriores, porque pueden existir sin ellas. Pero la palabra parte, ¿no se entiende de diferentes maneras? Según una de las acepciones de esta palabra, significa aquello que mide [en relación] a la

cantidad: dejemos aparte este punto de vista; se trata aquí de las partes constitutivas de la esencia. Si de un lado está la materia, de otro la forma y, por último, el conjunto de la materia y de la forma; y si la materia, la forma, el conjunto de las dos cosas son, como hemos dicho, sustancias, se sigue que la materia es, desde un punto de vista, parte del ser, y desde otro punto de vista no lo es. Las partes que entran en la noción de la forma constituyen solas, en este último caso, la noción del ser: y así, la carne no es una parte de lo romo; es la materia sobre que se opera la producción; pero es una parte de lo chato, el bronce es una parte de la estatua realizada, no una parte de la estatua ideal. Es la forma lo que se expresa, y cada cosa se designa por su forma; jamás se debe designar un objeto por la materia. Por esto en la noción de círculo no entra la de sus partes, mientras que en la noción de la sílaba entra la de sus elementos. Consiste en que los elementos del discurso son partes de la forma, y no materia. Los segmentos del círculo, al contrario, son partes del círculo en concepto de materia; en ellos se realiza la forma. Sin embargo, estos segmentos tienen más relación con la forma que el bronce, en el caso de que la forma circular se realice en el bronce.

Los mismos elementos de la sílaba no entrarán siempre en la noción de la sílaba; las letras formadas sobre la cera, la pronunciación que hiere el aire, todas estas cosas son partes de la sílaba en concepto de materia sensible. Porque la línea no existe, si se la divide en dos partes; porque el hombre si se le divide en huesos, en nervios, en carne, perezca, no es preciso decir por esto que son partes de la esencia, sino que son partes de la materia. Son ciertamente partes del ser realizado, pero no son partes de la forma, en una palabra, de lo que entra en la definición. Las partes, desde este punto de vista, no entran en la noción. En ciertos casos la definición de las partes entrará en la definición del todo, y en otros no entrará, como, por ejemplo, cuando no haya definición del ser realizado. Por esta razón, ciertas cosas tienen por principios los elementos en que se resuelven, y otras no los tienen. Todos los objetos compuestos que tienen forma y materia, lo chato, el círculo de bronce, se resuelven en sus partes, y la materia es una de estas partes. Pero todos aquellos seres, en cuya composición no entra la materia, todos los seres inmateriales, como, por ejemplo, la forma considerada en sí misma, no pueden absolutamente resolverse en sus partes, o se resuelven de otra manera. Ciertos seres tienen en sí mismos sus principios constitutivos, sus partes; pero la forma no tiene principios, ni partes de este género. Por esta razón la estatua de arcilla se resuelve en arcilla, la esfera en bronce, Calias en carne y en huesos, y por lo mismo el círculo se resuelve en diversos segmentos. Porque hay el círculo material, y se aplica igualmente el nombre de círculo a los círculos propiamente dichos y a los círculos particulares, porque no hay nombre propio para designar los círculos particulares. Ésta es la verdad sobre esta cuestión.

Sin embargo, volvamos la vista atrás para aclarar más esta materia. Las partes de la definición, los elementos en que puede ésta descomponerse, son primeros todos o solamente algunos. Pero la definición del ángulo recto no puede dividirse en muchas partes, una de las cuales sea la noción del ángulo agudo; la definición del ángulo agudo, por lo contrario, puede dividirse también con relación al ángulo recto. Porque se define el ángulo agudo con referencia al ángulo recto, diciendo: un ángulo agudo es un ángulo más pequeño que un recto. Lo mismo sucede con el círculo y el semicírculo. Se define el semicírculo por medio del círculo, el dedo por medio del todo: porque el dedo es una parte del cuerpo que tiene tales caracteres. De suerte que todas las cosas que son partes de un ser en tanto que materia, y

los elementos materiales en que puede dividirse, son posteriores. Por lo contrario, las cosas que son partes de la definición de la forma sustancial, son todas anteriores, o por lo menos algunas.

Conforme a esto, puesto que el alma de los seres animados es la forma sustancial, la esencia misma del cuerpo animado, porque el alma es la esencia de los seres animados, la función de cada parte y el conocimiento sensible que es su condición deberán entrar en la definición de las partes del animal, si se las quiere definir bien. De suerte que hay prioridad de las partes del alma, de todas o de algunas relativamente al conjunto del animal. La misma prioridad hay relativamente a las diferentes partes del cuerpo. El cuerpo y sus partes son posteriores al alma, el cuerpo puede dividirse en sus diversas partes, consideradas como materia; no el cuerpo esencia, sino el conjunto que constituye el cuerpo. Desde un punto de vista las partes del cuerpo son anteriores al conjunto; desde otro son posteriores; no pueden, en efecto, existir independientemente del cuerpo; un dedo no es realmente un dedo en todo estado posible, sino tan sólo cuando tiene vida; sin embargo, se da el mismo nombre al dedo muerto. Hay ciertas partes que no sobreviven al conjunto; por ejemplo, aquellas partes que son esenciales, el asiento primero de la forma y de la sustancia; como el corazón o el cerebro si realmente desempeñan este papel, importando poco que sea el uno o el otro. El hombre, el caballo, todos los universales residen en los individuos; la sustancia no es cierta cosa universal; es un conjunto, un compuesto de tal forma y de tal materia: la materia y la forma son universales; pero el individuo, Sócrates, o cualquier otro, es un conjunto de forma y de materia.

La forma misma, y por forma entiendo la esencia pura, tiene igualmente parte, lo mismo que el conjunto de la forma y de la materia; pero las partes de la forma no son más que partes de la definición, y la definición no es más que la noción general, porque el círculo y la esencia del círculo, el alma y la esencia del alma, son una sola y misma cosa. Pero respecto a lo compuesto, por ejemplo, a tal círculo particular sensible o inteligible (por inteligible entiendo el círculo matemático, y por sensible el círculo de bronce o de madera), no hay definición. No por definiciones, sino por medio del pensamiento y de los sentidos es como se los conoce. Cuando hemos cesado de ver realmente los círculos particulares, no sabemos si existen o no; sin embargo, conservamos la noción general de círculo, no una noción de su materia, porque nosotros no percibimos la materia por sí misma. La materia es sensible o inteligible; la materia sensible es, por ejemplo, el bronce, la madera, y toda materia susceptible de movimiento. La materia inteligible es la que se encuentra ciertamente en los seres sensibles, pero no en tanto que sensibles; por ejemplo, en los seres matemáticos.

Acabamos de determinar todo lo que concierne al todo, a la parte, a la anterioridad y a la posterioridad. Si se pregunta si la línea recta, el círculo, el animal, son anteriores a las partes en que pueden dividirse y que los constituyen, es preciso, para responder, establecer una distinción. Si efectivamente el alma es el animal, o cada ser animado, o la vida de cada ser; si el círculo es idéntico a la forma sustancial del círculo; el ángulo recto a la forma sustancial del ángulo recto; si es la esencia misma del ángulo recto, ¿qué será lo posterior, y qué será lo anterior? ¿Será el ángulo recto en general expresado por la definición, o tal ángulo particular? Porque el ángulo recto material formado de bronce, por ejemplo, es tan ángulo recto como el formado de líneas. El ángulo inmaterial será posterior a las partes que entran en su noción, pero es anterior a las partes del ángulo realizado. Sin embargo, no puede decirse absolutamente que es anterior. Si el alma, por lo contrario, no es el animal, si difiere de él, habrá anterioridad para las partes.

Y así, en ciertos casos es preciso decir que hay anterioridad, y en otros que no la hay.

- XI -

Es una verdadera dificultad el determinar qué partes pertenecen a la forma y qué partes pertenecen, no a la forma, sino al conjunto de la forma y de la materia; y sin embargo, si este punto no resulta aclarado, no es posible definir los individuos. Lo que entra en la definición es lo universal y la forma; si no se ve, por tanto, qué partes son o no son materiales, no se verá tampoco cuál deberá ser la definición del objeto. En los casos en que la forma se aplica a cosas de especies diferentes, por ejemplo, el círculo, el cual puede aparecer en bronce, en madera, en piedra, en todos estos casos la distinción parecerá fácil; ni el bronce ni la piedra forman parte de la esencia del círculo, puesto que el círculo tiene una existencia independiente de la suya. ¿Pero qué obsta a que suceda lo mismo en todos los casos en que esta independencia no salte a la vista? Aunque todos los círculos visibles fueran de bronce, no por esto el bronce sería una parte de la forma. Sin embargo, es difícil al pensamiento verificar esta separación. Y así lo que a nuestros ojos constituye la forma es la carne, los huesos y las partes análogas. ¿Serán éstas, por tanto, partes de la forma, las cuales entren en la definición, o es más bien la materia? Pero la forma no se aplica nunca a otras cosas que a aquellas de que hablamos, de aquí la imposibilidad para nosotros de separarlas.

La separación parece posible, es cierto, pero no se ve claramente en qué circunstancias, y esta dificultad, según algunos, recae igualmente sobre el círculo y el triángulo. Creen que no se les debe definir por la línea y por la continuidad, las cuales se dan en ellos bajo el mismo concepto que se dan la carne y los huesos en el hombre, y la piedra y el bronce en el círculo. Todo lo reducen a los números, y pretenden que la definición de la línea es la noción misma de la dualidad.

Entre los que admiten las ideas, unos dicen que la díada es la línea en sí, otros que es la idea de la línea, porque si algunas veces hay identidad entre la idea y el objeto de la idea, entre la díada, por ejemplo, y la idea de la díada, la línea no está en este caso. De aquí se sigue que una sola idea es la idea de muchas cosas, que parecen heterogéneas, y a esto conducía ya el sistema de los pitagóricos; y por último, la posibilidad de constituir una sola idea en sí de todas las ideas; es decir, el anonadamiento de las demás ideas y la reducción de todas las cosas a la unidad.

Nosotros hemos consignado la dificultad relativa a las definiciones, y hemos dicho la causa de esta dificultad. Y así no tenemos necesidad de reducir de este modo todas las cosas y de suprimir la materia. Lo probable es que en algunos seres hay reunión de la materia y de la forma, en otros de la sustancia y de la cualidad. Y la comparación de que se servía ordinariamente Sócrates el joven con relación al animal, carece de exactitud. Ella nos hace salir de la realidad y da ocasión a pensar que el hombre puede existir independientemente de sus partes, como el círculo existe independientemente del bronce. Pero no hay paridad. El animal es un ser sensible y no se le puede definir sin el movimiento, por consiguiente, sin partes organizadas de cierta y determinada manera. No es la mano absolutamente hablando, la que es una parte del hombre, sino la mano capaz de realizar la obra, la mano animada; inanimada, no es una parte del hombre.

Pero ¿por qué en los seres matemáticos las definiciones no entran como partes en las definiciones? ¿Por qué, por ejemplo, no se define el círculo por los semicírculos? Los semicírculos, se dirá, no son objetos sensibles. Pero

¡qué importa! Puede haber una materia hasta en seres no sensibles; todo lo que no es la esencia pura, la forma propiamente dicha, todo lo que tiene existencia real, tiene materia. El círculo, que es la esencia de todos los círculos, no puede tenerla; pero los círculos particulares deben tener partes materiales, como ya dijimos; porque hay dos clases de materia: la una sensible, la otra inteligible.

Es evidente, por otra parte, que la sustancia primera en el animal es el alma, y que el cuerpo es la materia. El hombre o el animal, en general, es la unión del alma y del cuerpo; pero Sócrates, y lo mismo Corisco es, a causa de la presencia del alma, un animal doble; porque su nombre designa tan pronto un alma como el conjunto de un alma y un cuerpo. Sin embargo, si se dice simplemente: el alma de este hombre, su cuerpo, lo que hemos dicho del hombre en general se aplica entonces al individuo.

¿Existe alguna otra sustancia fuera de la materia de estos seres, y es preciso que averigüemos, si acaso tienen ellos mismos otra sustancia, por ejemplo los números u otra análoga? Este punto lo examinaremos más adelante, porque en interés de esta indagación nos esforzamos por llegar a la definición de las sustancias sensibles, sustancias cuyo estudio pertenece más bien a la física y a la segunda filosofía. Lo que efectivamente debe conocer el físico no es sólo la materia, sino también la materia inteligible, y ésta sobre todo. ¿Cómo, pues, las partes son partes en la definición, y por qué hay unidad de noción en la definición de la esencia pura? Ver en qué consiste la unidad de un objeto compuesto de partes, lo examinaremos más adelante.

Hemos demostrado respecto de todos los seres en general lo que era la esencia pura, cómo existía en sí, y por qué en ciertos casos las partes del definido entraban en la definición de la esencia pura, mientras que no entraban en las demás. Ya hemos dicho también que las partes materiales del definido no entraban en la definición de la sustancia, porque las partes materiales no son partes de la sustancia y sí sólo de la sustancia total. Ésta tiene una definición y no la tiene, según el punto de vista. No se puede abrazar en la materia, la cual es lo indeterminado, pero se puede definir por la sustancia primera: la definición del alma, por ejemplo, es una definición del hombre. Porque la esencia es la forma intrínseca que mediante su concurso con la materia, constituye lo que se llama sustancia realizada. Tomemos por ejemplo lo romo. Su unión con la nariz es lo que constituye la nariz chata, y lo chato, porque la noción de nariz es común a estas dos expresiones, Pero en la sustancia realizada, en nariz chata, en Calias, hay a la vez esencia y materia.

Respecto a ciertos seres, respecto de las sustancias primeras, ya lo hemos dicho, hay identidad entre la esencia y la existencia individual. Y así hay identidad entre la curvatura y la forma sustancial de la curvatura, con tal que la curvatura sea primera; y entiendo por primero lo que no es atributo de otro ser, que no tiene sujeto, materia. Pero en todo lo que existe materialmente, o formando un todo con la materia, no puede haber identidad, ni aun identidad accidental, como la identidad de Sócrates y del músico, los cuales son idénticos entre sí accidentalmente.

- XII -

Discutamos ante todo los puntos relativos a la definición, que hemos pasado en silencio en los Analíticos. La solución de la dificultad que no he-

mos hecho más que indicar, nos servirá para nuestras indagaciones concernientes a la sustancia. He aquí esta dificultad. ¿Por qué hay unidad en el ser definido, en el ser cuya noción es una definición? El hombre es un animal de dos pies. Admitamos que sea ésta la noción del hombre. ¿Por qué este ser es un solo ser, y no varios, animal y bípedo? Si se dice hombre y blanco hay pluralidad de objetos, cuando el uno no existe en el otro, pero hay unidad cuando el uno es atributo del otro, cuando el sujeto, el hombre, experimenta cierta modificación. En el último caso, los dos objetos se hacen uno solo, y se tiene el hombre blanco; en el primero, por lo contrario, los objetos no participan el uno del otro, porque el género no participa, al parecer, de las diferencias; de no ser así, la misma cosa participaría a la vez de los contrarios, siendo contrarios la una a la otra las diferencias que marcan las distinciones en el género. Si hubiera participación, el resultado sería el mismo. Hay pluralidad en las diferencias: animal, que anda, con dos pies, sin pluma. ¿Por qué hay en este caso unidad y no pluralidad? No es porque sean éstos los elementos del ser, porque en tal caso la unidad sería la reunión de todas las cosas. Pero es preciso que todo lo que está en la definición sea realmente uno, porque la definición es una noción una, es la noción de la esencia. La definición debe ser la noción de un objeto uno, puesto que esencia significa, como hemos dicho, un ser determinado.

Por lo pronto tenemos que ocuparnos de las definiciones que se hacen para las divisiones del género. En la definición no hay más que el género primero y las diferencias. Los demás géneros no son más que el género primero y las diferencias reunidas al género primero. Y así el primer género es animal; el siguiente, animal de dos pies; y otro, animal de dos pies sin plumas. Lo mismo sucede si la proposición contiene un número mayor de términos; y en general poco importa que contenga un gran número de ellos o uno pequeño, o dos solamente. Cuando no hay más que dos términos, el uno es la diferencia, el otro el género; en animal de dos pies, animal es el género; la diferencia es el término. Sea, por lo tanto, que el género no exista absolutamente fuera de las especies del género, o bien que exista, pero exista sólo como materia (el sonido es, por ejemplo, género y materia, y de esta materia derivan las diferencias, las especies y los elementos), es evidente que la definición es la noción suministrada por las diferencias.

Aún hay más: es preciso marcar la diferencia en la diferencia; tomemos un ejemplo. Una diferencia en el género animal, es el animal que tiene pies. Es preciso conocer en seguida la diferencia del animal que tiene pies, en tanto que tiene pies. Por consiguiente unos que no se debe decir: entre los animales que tienen pies, hay unos que tienen plumas y otros que no las tienen; aunque esta proposición sea verdadera, no deberá emplearse este método, a no mediar la imposibilidad de dividir la diferencia. Se dirá, pues: unos tienen el pie dividido en dedos, otros no tienen el pie dividido en dedos, Estas son las diferencias del pie: la división del pie en dedos es una manera de ser del pie. Y es preciso proseguir de esta manera hasta que se llegue a objetos entre los que no haya diferencias. En este concepto, habrá tantas especies de pies como diferencias, y las especies de animales que tienen pies, serán iguales en número a las diferencias de pie. Ahora bien, si es así, es evidente que la última diferencia debe ser la esencia del objeto y la definición; porque en las definiciones no es preciso repetir muchas veces la misma cosa; esto sería inútil. Y, sin embargo, se hace cuando se dice: animal con pies, bípedo, ¿qué quiere decir esto, si no animal que tiene pies, que tiene dos pies? Y si se divide este último término en las divisiones que le son propias habrá muchas tautologías, tantas como diferencias.Si se ha llegado a la diferencia de la diferencia, una sola, la última, es la forma, la

esencia del objeto. Pero si es por el accidente por el que se distingue, como por ejemplo, si se dividiesen los animales que tienen pies en blancos y negros, entonces habría tantas esencias como divisiones.

Se ve, por tanto, que la definición es la noción suministrada por las diferencias, y que conviene que sea la de la última diferencia. Esto es lo que se demostraría claramente, si se invirtiesen los términos de las definiciones que contienen muchas diferencias, como si por ejemplo se dijese: el hombre es un animal de dos pies, que tiene pies. Que tiene pies es inútil, cuando se ha dicho: que tiene dos pies. Además, en la esencia no hay precedencia o categorías, porque, ¿cómo se puede concebir en ella la relación de prioridad y de posterioridad? Tales son las primeras observaciones a hacer sobre las definiciones que se forman por la división del género.

- XIII -

Lo que nosotros tratamos de estudiar es la sustancia: volvamos, pues, a nuestro asunto. Sustancia se toma por el sujeto, por la esencia pura, por la reunión de ambos, por lo universal. Dos de estas acepciones han sido examinadas: la esencia pura y el sujeto. Hemos dicho que el sujeto se entiende de dos maneras: hay el ser determinado, como el animal, sujeto de las modificaciones: y hay la materia, sujeto del acto. Al parecer el universal es también, y más que ningún otro, causa de ciertos seres, y el universal es un principio. Ocupémonos, pues, del universal.

Es imposible, en nuestra opinión, que ningún universal, cualquiera que él sea, sea una sustancia. Por lo pronto, la sustancia primera de un individuo es aquella que le es propia, que no es la sustancia de otro. El universal, por lo contrario, es común a muchos seres; porque lo que se llama universal es lo que se encuentra, por la naturaleza, en un gran número de seres. ¿De qué será el universal sustancia? Lo es de todos los individuos, o no lo es de ninguno; y que lo sea de todos no es posible. Pero si el universal fuese la sustancia de un individuo, todos los demás serían este individuo, porque la unidad de sustancia y la unidad de esencia constituyen la unidad del ser. Por otra parte, la sustancia es lo que no es atributo de un sujeto, pero el universal es siempre atributo de algún sujeto.

¿El universal no puede ser, por tanto, sustancia a título de forma determinada, el animal no puede ser la esencia del hombre y del caballo? Pero en este caso habrá una definición de lo universal. Ahora bien, que la definición encierre o no todas las nociones que están en la sustancia, no importa; el universal no por eso dejará de ser la sustancia de algo: hombre será la sustancia del hombre en quien él reside. De suerte que pararemos en la misma consecuencia que antes. En efecto, la sustancia será sustancia de un individuo; el animal lo será del individuo en que reside.

Es imposible, por otra parte, es absurdo que la esencia y la sustancia, si son un producto, no sean ni un producto de sustancia ni un producto de esencia, y que ellas procedan de la cualidad. Entonces lo que no es sustancia, la cualidad, tendría la prioridad sobre la sustancia y sobre la esencia, lo cual es imposible. No es posible que ni en el orden de las nociones, ni en el orden cronológico, ni en el de producción, las modificaciones sean anteriores a la sustancia; de otro modo serían susceptibles de tener una existencia independiente. Por otra parte, en Sócrates, en una sustancia existiría entonces otra sustancia, y Sócrates sería la sustancia de dos sustancias. La consecuencia en general es que si el individuo hombre es una sustancia, y todos los individuos como él, nada de lo que entra en la definición es sus-

tancia de cosa alguna, ni existe separada de los individuos, ni en otra cosa que en los individuos; es decir, que, fuera de los animales particulares, no hay ningún otro, ni nada de lo que entra en la definición.

Es, por tanto, evidente, conforme a lo que precede, que nada de lo que se encuentra universalmente en los seres es una sustancia, y que ninguno de los atributos generales señala la existencia determinada, sino que designan el modo de la existencia. Sin esto, prescindiendo de otras muchas consecuencias, se cae en la del tercer hombre.

Hay aún otra prueba. Es imposible que la sustancia sea un producto de sustancias contenidas en ella en acto. Dos seres en acto jamás se harán un solo ser en acto. Pero si los dos seres sólo existen en potencia, podrá haber unidad. En potencia, el doble, por ejemplo, se compone de dos mitades. El acto separa los seres. Por consiguiente, si hay unidad en sustancia, la sustancia no puede ser un producto de sustancias contenidas en ella, y de esta manera la expresión de que se sirve Demócrito está fundada en razón: es imposible, dice, que la unidad venga de dos, o dos de la unidad. En efecto, para Demócrito, las magnitudes individuales son las sustancias.

La misma consecuencia se aplica también al número, si el número es, como dicen algunos, una colección de mónadas. O la díada no es una unidad, o la mónada no existe en acto en la díada.

Sin embargo, estas consecuencias suscitan una dificultad. Si el universal no puede constituir ninguna sustancia, porque designa la manera de ser, y no la existencia determinada, y si ninguna sustancia puede componerse de sustancias en acto, en este caso toda sustancia debe ser simple. No podrá, por tanto, definirse ninguna sustancia. Sin embargo, todo el mundo cree, y nosotros lo hemos dicho más arriba, que sólo la sustancia, o al menos ella principalmente, tiene una definición. Y ahora resulta que ni ella la tiene. ¿Será que no es posible la definición de absolutamente nada? ¿O bien lo será en un sentido y en otro no? Éste es un punto que se aclarará más adelante.

- XIV -

Véanse claramente las consecuencias de lo que precede en el sistema de los que admiten las ideas como sustancias, y como si tuviesen una existencia independiente, y que constituyen al mismo tiempo la especie con el género y las diferencias. Si existen las ideas y si en el hombre y en el caballo está el animal, o el animal y sus especies son una sola y misma cosa numéricamente, o difieren. Es evidente que hay unidad de noción: para definir uno y otro término sería preciso enumerar los mismos caracteres. Luego si hay un hombre en sí que tenga una existencia determinada e independiente, necesariamente en este caso lo que le constituye, el animal y lo bípedo, tienen igualmente una existencia determinada, son independientes, son sustancias; y por consiguiente son el animal en sí. Supongamos que el animal en sí reside en el caballo, en el mismo concepto que tú estás en ti mismo, ¿cómo será uno en seres que existen separadamente y por qué en este caso el animal de que hablamos no ha de estar separado de sí mismo?

Pero más aún: si el animal en sí participa del animal que sólo tiene dos pies y del que tiene un mayor número de ellos, resulta de aquí una cosa imposible. El mismo ser, un ser uno y determinado, reunirá a la vez los contrarios.

Pero sí no hay participación, ¿en qué concepto se dirá que el animal es un bípedo, que es un ser que anda? ¿Podrá quizá admitirse que hay composición, contacto, mezcla? Pero todas estas suposiciones son absurdas. ¿Será

diferente el animal en cada individuo? Habría en este caso una infinidad de seres, si puede decirse así, que tendrían lo animal por sustancia; porque el hombre no es un accidente de lo animal. Añádase que el animal en sí sería múltiple. Por una parte el animal es efectivamente en cada individuo sustancia; no es el atributo de otro ser, porque si no este ser sería el que constituiría el hombre, y sería su género. De otro lado, todas las cosas que constituyen el hombre son ideas. El animal no será, pues, la idea de una cosa, la sustancia de otra; esto es imposible; el animal en sí sería cada una de las cosas contenidas en los animales. Y, por otra parte, ¿qué animal en sí consistiría los animales, y cómo sería el mismo animal en sí? ¿Cómo es posible que el animal, cuya sustancia es el animal en sí, exista fuera del animal en sí?

Las mismas consecuencias aparecen con respecto a los seres sensibles, y más absurdas todavía. Si hay imposibilidad de mantener la suposición, es evidente que no hay idea de los objetos sensibles, en el sentido en que lo entienden algunos filósofos.

- XV -

El conjunto y la forma definida son sustancias diferentes la una de la otra. Entiendo por conjunto la sustancia que se compone mediante la reunión de la forma definida y de la materia; la otra sustancia es pura y simplemente la forma definida. Todo lo que es sustancia en concepto de conjunción está sujeto a la destrucción, porque hay producción de semejante sustancia. Por lo que hace a la forma definida, no está sujeta a destrucción, porque no es producida: es producto, no la forma sustancial de la casa, sino tal casa particular. Las sustancias formales existen o no existen, independientemente de toda producción, de toda destrucción. Hemos demostrado que nadie las produce, que nadie las hace. Y por esta razón no cabe definición ni demostración de las sustancias sensibles particulares. Estas sustancias tienen una materia, y es tal la naturaleza de la materia que puede ser o no ser; de donde se sigue que todas las sustancias sensibles particulares son sustancias perecederas. Ahora bien, la demostración se aplica a lo que es necesario, y la definición pertenece a la ciencia; y así como es imposible que la ciencia sea tan pronto ciencia como ignorancia, y que lo que en este caso es tan sólo una opinión, en igual forma no hay tampoco demostración ni definición, sino una opinión relativa a lo que es susceptible de ser de otra manera de como es. Las sustancias sensibles no deben evidentemente tener definición ni demostración. Los seres perecederos no se manifiestan al conocimiento cuando están fuera del alcance de los sentidos y, por lo tanto, aunque las nociones sustanciales se conserven en el alma, no puede haber definición ni demostración de estos seres. Así es que los que sirven de definiciones deben saber que siempre se puede suprimir la definición de un ser particular, no habiendo posibilidad de definir verdaderamente estos seres.

No para en esto: ninguna idea es susceptible de definición. La idea, tal como se entiende, es un ser particular, y es independiente. Ahora bien, la definición se compone necesariamente de palabras, y estas palabras no deben ser obra del que define, porque no tendrían significación conocida. Las expresiones de que se sirva deben ser inteligibles para todos. Sería preciso, además, que las que entrasen en la definición de la idea formaran parte de la definición de los demás seres. Si se tratare de definirte a ti, se diría: animal, flaco o blanco, o cualquiera otra palabra, la cual puede convenir a otro ser que a ti. Se pretenderá, sin duda, que nada obsta a que todas las expresiones convengan separadamente a un gran número de seres, y que al

mismo tiempo sólo convengan a tal ser determinado. Pero por lo pronto animal bípedo es común a los dos seres, quiero decir, al animal y al bípedo. Esta observación se aplica necesariamente a los seres eternos. Son anteriores a todo, y son parte de los compuestos. Son, además, independientes; porque o ningún ser lo es o el hombre y el animal lo son ambos. Ahora bien, si ninguno lo fuese, no habría género fuera de las especies; y si el género es independiente, la diferencia lo es igualmente. Por otra parte, ella tiene la anterioridad de ser, y no hay reciprocidad de destrucción entre el género y la diferencia. Diremos, además, que si las ideas se componen de ideas, las más simples son las ideas componentes. Será preciso también que lo que constituye la idea, que el animal y lo bípedo, por ejemplo, se refieran a un gran número de seres. Sin esto, ¿cómo llegar a conocer? Resultaría una idea particular, que sería imposible aplicar a más de un individuo. Pues bien, en el sistema, por lo contrario, toda idea es susceptible de participación en los seres.

Conforme con lo que hemos dicho, no se ve que hay imposibilidad de definir los seres eternos, y sobre todo lo que son únicos, como el Sol y la Luna. Es un error añadir caracteres cuya supresión no impediría que hubiese aún Sol, como por ejemplo, los epítetos: que da vuelta a la Tierra, que se oculta durante la noche. Sin esto, si el Sol se detuviera o apareciera durante la noche, no habría ya Sol, y sería un absurdo que no lo hubiese, porque el Sol es una sustancia. Además, estos caracteres pueden convertir a otros seres, y si otro ser los posee, este ser será el Sol, y habrá comunidad de definición. Pero es cosa admitida que el Sol es un ser particular, como Cleón, como Sócrates. En fin, ¿en qué consiste que ninguno de los que admiten las ideas da una definición de ellas? Si intentasen hacerlo se vería claramente la verdad de lo dicho.

- XVI -

Es evidente que entre las cosas que parecen ser sustancias, la mayor parte de ellas sólo lo son en potencia, como las partes de los animales, ninguna de las cuales tiene una existencia independiente. Si están separadas de su sujeto, en este caso ya sólo existen en el estado de materia, y lo que con ellas, sucede con la tierra, el fuego y el aire; porque no hay unidad en los elementos; son como un montón de cosas antes de la cocción, antes de componer algo que sea uno. Podría creerse que las partes, sobre todo los seres animales, y las partes del alma, reúnen en cierta manera los dos caracteres, y que existen en acto y en potencia. Hay en las articulaciones principios de movimiento, principios producidos ciertamente por otro principio, pero que hacen que ciertos animales continúen viviendo aún después de ser divididos en partes. Sin embargo, no hay sustancia en potencia, sino cuando hay unidad y continuidad natural; cuando la unidad y la continuidad son resultado de la violencia o de una conexión arbitraria, entonces no es más que una multiplicación.

La unidad se toma en el mismo sentido que el ser, y la sustancia de la unidad es una, y los seres, cuya sustancia es una en número, son numéricamente un solo ser. Se ve, puesto que así es, que ni la unidad ni el ser pueden ser sustancias de las cosas, como tampoco pueden serlo el elemento ni el principio, Cuando preguntamos: ¿cuál es el principio?, lo que queremos es referir el objeto en cuestión a un término más conocido. El ser y la unidad tienen más títulos a ser sustancia de las cosas que el principio, el elemento y la causa; y sin embargo no lo son. Lo que es común a los seres no es sustancia; la sustancia no existe en ningún otro ser que sí misma, y en el ser a que pertenece, del que es sustancia. Por otra parte, tampoco la unidad

puede ser al mismo tiempo sustancia en muchos seres; pero lo que es común a todos los seres debe encontrarse al mismo tiempo en cada uno de ellos.

Es, pues, evidente que nada que sea universal tiene una existencia aislada de los seres particulares. Sin embargo, los que admiten las ideas tienen razón en un sentido, al darle una existencia independiente, puesto que son sustancias. Pero en otro no tienen razón al hacer de la idea una unidad en la pluralidad. La causa de su error es la imposibilidad en que están de decir cuál es la naturaleza de estas sustancias imperecederas, que están fuera de las particulares y sensibles. De esta manera hacen estas sustancias a imagen de las sustancias perecederas, de aquellas que nosotros conocemos: el hombre en sí, el caballo en sí; no hacen más que añadir al ser sensible la expresión: en sí. Y sin embargo, aun cuando no viésemos los astros, no por eso dejaría de haber, creo, sustancias sensibles, eternas, fuera de las sustancias que nosotros conociésemos. Y así, aun cuando ignoráramos qué sustancias son eternas, deberían, sin embargo, existir algunas.

Hemos demostrado que nada de lo que se aplica a todos los seres es sustancia, y que no hay ninguna sustancia compuesta de sustancias.

- XVII -

¿Qué es la sustancia y en qué consiste? Vamos a decirlo. De esta manera haremos, por decirlo así, otro principio; porque saldrá probablemente de esta indagación alguna luz relativamente a esta sustancia, que existe separada de las sustancias sensibles. La sustancia es un principio y una causa; de este punto de vista debemos partir. Preguntar el porqué es preguntar siempre por qué una cosa existe en otra. En efecto, si se indaga por qué el hombre músico es un hombre músico, o equivale a indagar lo que se acaba de expresar, es decir, por qué el hombre es músico, o bien se indaga otra cosa. Indagar por qué una cosa es una cosa es no indagar nada. Es preciso que el porqué de la cosa que se busca se manifieste realmente; es preciso por ejemplo, que se haya visto que la Luna está sujeta a eclipses. En los casos en que se pregunta por qué un ser es el mismo, por qué el hombre es hombre, o el músico músico, no cabe más que una respuesta a todas estas preguntas, no hay más que una razón que dar, a menos, sin embargo, de que no se responda: es porque cada uno de estos seres es indivisible en sí mismo, es decir, porque es uno; respuesta que se aplica igualmente a todas las preguntas de este género, y que las resuelve en pocas palabras. Pero se puede preguntar: ¿por qué el hombre es tan animal? En este caso, evidentemente no se trata de indagar por qué el ser que es un hombre es un hombre, y sí de indagar por qué un ser se encuentra en otro ser. Es preciso que se vea claro que se encuentra en él, pues de no ser así la indagación no tendría objeto. ¿Por qué truena?, porque se produce un ruido en las nubes. En este ejemplo lo que se busca es la existencia de una cosa en otra, lo mismo que cuando se pregunta: ¿por qué estas piedras y ladrillos son una casa?

Es, pues, evidente que lo que se busca es la causa. Pero la causa, desde el punto de vista de la definición, es la esencia. En ciertos casos la esencia es la razón de ser; como sucede probablemente respecto a la cama y a la casa; ella es el primer motor en otros porque también es una causa. Pero esta última causa sólo se encuentra en los hechos de producción y destrucción, mientras que la causa formal obra hasta en el hecho de la existencia.

La causa se nos oculta, sobre todo, cuando no se refieren los seres a otros: si no se ve por qué el hombre es hombre, es porque el ser no es referido a otra cosa, porque no se determina que es tales cosas o tal cosa.

Pero esto es preciso decirlo, y decirlo claramente, antes de indagar la causa; porque si no sería a la vez buscar algo y no buscar nada. Puesto que es preciso que el ser por cuya causa se pregunta tenga una existencia cierta y que se refiera a otro ser, es evidente que lo que se busca es el porqué de los estados de la materia. Esto es una causa, ¿por qué?, porque se encuentra en ella tal carácter, que es su esencia. Por la misma causa, tal hombre, tal cuerpo es tal o cual cosa. Lo que se busca es la causa de la materia. Y esta causa es la forma que determina el ser, es la esencia. Se ve, que respecto de los seres simples no da lugar a pregunta ni respuesta sobre este punto, y que las preguntas que se refieren a estos seres son de otra naturaleza.

Lo que tiene una causa es compuesto, pero hay unidad en el todo; no es una especie de montón, sino que es uno como la sílaba. Pero la sílaba no es solamente las letras que la componen, no es lo mismo que *A* y *B*. La carne tampoco es el fuego y la tierra solamente. En la disolución, la carne, la sílaba, cesan de existir, mientras que las letras, el fuego y la tierra subsisten. La sílaba es, por tanto, algo más que las letras; la vocal y la consonante son también otra cosa; y la carne no es sólo el fuego y la tierra, lo caliente y lo frío, sino que es también otra cosa.

¿Se admitirá como una necesidad que esta otra cosa sea también o un elemento o un compuesto de elementos? Si es un elemento, repetiremos nuestro razonamiento de antes: lo que constituirá la carne será este elemento con el fuego y la tierra, y otra cosa además, y de esta manera se irá hasta el infinito. Si es un compuesto de elementos, evidentemente ya no se compone de uno solo, sino de muchos; de lo contrario, sería el elemento componiéndose a sí mismo. El mismo razonamiento que hacemos respecto de la carne se puede hacer en cuanto a la sílaba.

La causa en cuestión es, al parecer, algo que no es elemento, y que es causa de que aquello sea carne y esto una sílaba, y lo mismo en los demás casos. Ahora bien, esta causa es la sustancia de cada ser, porque ésta es la causa primera de la existencia. Pero entre las cosas las hay que no son sustancias; sólo son sustancias los seres que existen por sí mismos, y cuya naturaleza no está constituida por otra cosa que por ellos mismos. Por consiguiente, esta naturaleza que es en los seres, que es no un elemento sino un principio, es evidentemente una sustancia. El elemento es aquello en que se divide un ser; es una materia intrínseca. Los elementos de la sílaba son *A* y *B*.

Libro octavo

I. Recapitulación de las observaciones relativas a la sustancia. De las sustancias sensibles. II. De la sustancia en acto de los seres sensibles. III. ¿El nombre del objeto designa el conjunto de la materia y de la forma, o sólo el acto y la forma? Consideraciones sobre la producción y la destrucción de las sustancias. Soluciones a las objeciones suscitadas por la escuela de Antístenes. IV. De la sustancia material. De las causas. V. No todos los contrarios se producen recíprocamente. Diversas cuestiones. VI. Causa de la forma sustancial.

- I -

Necesitamos ahora deducir las consecuencias de lo que hemos dicho, y resumiendo sumariamente cada punto llegar a la conclusión. Hemos dicho que el objeto de nuestras indagaciones era averiguar las causas de las sustancias, sus principios y sus elementos. Entre las sustancias hay unas que son universalmente admitidas; otras, por el contrario, sólo son reconocidas

por algunos filósofos. Las sustancias universalmente admitidas son las físicas, como, por ejemplo, el fuego, la tierra, el agua, el aire y los demás cuerpos simples; después las plantas y sus partes, los animales y las partes de los animales; en fin, el cielo y las partes del mismo. Las sustancias admitidas sólo por algunos filósofos son las ideas y los seres matemáticos. Hay también, como hemos mostrado, otras sustancias, que son la forma sustancial y el sujeto. Además hemos dicho que el género es sustancia más bien que las especies, y lo universal más que lo particular; las ideas son análogas a lo universal y al género, porque por el mismo motivo se las considera como esencias.

Siendo la forma sustancial una esencia, y estando su noción encerrada en la definición y el ser en sí. Y como la definición es la expresión de la noción del ser, y esta noción tiene partes, era necesario ocuparse de las partes, ver cuáles son partes de la sustancia y cuáles no y, por último, si hay identidad entre las de la sustancia y las de la definición.

Después hemos visto que ni lo universal ni el género eran sustancias. De las ideas y de los seres matemáticos nos ocuparemos más tarde; pues algunos hacen de ellas sustancias independientes de las sustancias sensibles. Ocupémonos ahora de las sustancias unánimemente reconocidas. Estas son las sustancias sensibles, y todas las sustancias sensibles tienen una materia: el sujeto es una sustancia, ya se le considere como materia, y por materia entiendo lo que es en potencia tal ser determinado, pero no en acto; ya se le considere como forma y figura del ser, es decir, esta esencia que es separable del ser, pero separable sólo por el pensamiento. En tercer lugar viene el conjunto de la materia y de la forma, único que está sometido a producción y a destrucción, y único que es completamente separable. Porque entre las sustancias que no hacemos más que concebir hay unas que son separables, otras que no.

Es, por tanto, evidente que la materia es una sustancia; porque en todos los cambios de lo contrario a lo contrario hay un sujeto sobre el cual se opera el cambio: y así, en los cambios de lugar, lo que ahora está aquí más tarde estará en otra parte; en los cambios por aumento y disminución, lo que ahora tiene tal magnitud será más tarde menor o mayor; en los cambios por alteración, lo que hoy está sano mañana está enfermo; y de igual modo, por lo que respecta a la sustancia, lo que ahora se produce más tarde se destruye, el que es actualmente sujeto como ser determinado será más tarde sujeto por privación. Todos los demás cambios acompañan siempre a este último, la producción y la destrucción; éste, por lo contrario, no se encuentra necesariamente unido al que ocupa un lugar, esté sujeta otros. Porque no hay necesidad de que porque tenga un ser una materia que ocupa un lugar, esté sujeta una materia a producción y destrucción. ¿Qué diferencia hay entre la producción simple y la que no lo es? Esto es lo que hemos explicado ya en los tratados relativos a la Naturaleza.

- II -

Puesto que hay acuerdo unánime [con relación a] a la sustancia considerada como sujeto y como materia, y que esta sustancia sólo existe en potencia, nos resta decir cuál es la sustancia en acto de los objetos materiales.

Demócrito, al parecer, cree que hay entre los diversos objetos tres diferencias esenciales: el cuerpo, sujeto común en tanto que materia, es uno e idéntico; pero los objetos difieren o por la configuración, es decir, la forma, o por la estructura, que es la posición, o por la colocación, es decir el orden. Pero hay, al parecer, un gran número de diferencias; y así ciertas cosas resultan

de una composición material, por ejemplo, las que provienen de la mezcla, como el aguamiel; en otras entran las clavijas, como en un cofre; en otras las ataduras, como en un manojo; en otras la cola, como en un libro; y en algunos objetos entran varias de estas cosas a la vez. Para ciertas cosas sólo hay diferencia de posición, como el umbral de la puerta y el coronamiento; diferencia de tiempo: el comer y el cenar; diferencia de lugar; los vientos. Los objetos pueden diferir también por las cualidades sensibles, la dureza y la blandura, lo denso y lo poroso, lo seco y lo húmedo; unos difieren en algunas de estas relaciones y otros en todas a la vez. En fin, puede haber diferencia en más o en menos. Es evidente, en vista de todo esto, que el ser se tomará en tantas acepciones como diferencias hemos señalado: tal objeto es un umbral de puerta, porque tiene tal posición; ser respecto de él significa estar colocado de tal manera. Ser hielo significa, respecto del agua, tener tal densidad. En algunas circunstancias, el ser estará determinado por todas estas diferencias a la vez, por la mezcla, la composición, el encadenamiento, la densidad y todas las demás: por ejemplo, la mano y el pie. Necesitamos, por tanto, tomar los géneros de las diferencias, y estos géneros serán los principios del ser. Y así lo más grande y lo más pequeño, lo denso y lo raro, y otros modos análogos pueden referirse a un mismo género; porque todo se reduce al más y al menos. La forma, lo liso, lo áspero, se pueden reducir a lo recto y a lo curvo. Respecto de otros objetos, ser equivaldría a ser mezclado; lo contrario será el no-ser.

Es evidente, según esto, que si la sustancia es la causa de la existencia de cada ser, en la sustancia es donde es preciso buscar cuál es la causa de la existencia de cada una de estas diferencias. Ninguna de estas diferencias es sustancia, ni tampoco lo es la reunión de muchas de estas diferencias: tienen, sin embargo, con la sustancia algo de común. Así como tratándose de sus sustancias, cuando se quiere hablar de la materia, por ejemplo, se habla siempre de la materia en acto, lo mismo y con más razón sucede con las demás definiciones: y así, si se quiere definir el umbral, se dirá que es una piedra o un pedazo de madera dispuesto de tal manera; si de una casa, que son vigas y ladrillos dispuestos de cierto modo. Se define también algunas veces por el fin. Por último, si se quiere definir el hielo, se dirá que es el agua congelada, condensada de tal manera. Un acorde músico será cierta mezcla del sonido agudo y del sonido grave; y lo mismo sucederá en todo lo demás. De aquí resulta claramente que para las diferentes materias hay diferentes actos, nociones diversas: el acto es para la una la composición, para la otra la mezcla, o alguno de los demás caracteres que hemos señalado. De donde sigue que los que definen una casa, diciendo que es piedra, ladrillos, madera, hablan de la casa en potencia, porque todo esto es la materia; los que dicen que es un abrigo destinado a refugiarse los hombres y guardar los muebles, o determinan algún otro carácter de este género, éstos definen la casa en acto. Los que reúnen estas dos especies de caracteres definen la tercera sustancia, el conjunto de la materia y de la forma (en efecto, la definición por las diferencias al parecer es la definición de la forma y del acto: aquella que sólo recae sobre el objeto constitutivo, es más bien la definición de la materia). Las definiciones que ha hecho Arquitas son de este género: recaen sobre el conjunto de la forma y de la materia. Por ejemplo ¿qué es la calma? Es el reposo en la inmensidad de los aires. El aire es, en este caso, la materia, y el reposo es el acto y la esencia. ¿Qué es la bonanza? Es la tranquilidad del mar: el sujeto material es el mar, el acto y la forma es la tranquilidad.

Se ve claramente, después de lo que hemos dicho, qué es la sustancia sensible y en cuántos sentidos se toma; es la materia, o la forma cuando hay acto o, en tercer lugar, el conjunto de la forma y de la materia.

- III -

No conviene olvidar que a veces no se puede reconocer si el nombre expresa la sustancia compuesta, o solamente el acto y la forma; por ejemplo, si casa quiere decir el conjunto de la forma y de la materia; un abrigo compuesto de ladrillos, maderas y piedras dispuestas de tal manera; o solamente el acto y la forma; un abrigo. Línea ¿significa la díada en longitud o simplemente la díada? Animal ¿expresa el alma en un cuerpo o simplemente el alma? Porque el alma es la esencia y el acto de un cuerpo. En uno y otro caso podrá decirse animal; pero será en dos sentidos diferentes, aunque ambos se refieren a algo común. Esta distinción puede ser útil en otro concepto; más en nuestras indagaciones sobre la sustancia sensible es inútil, porque respecto a la esencia siempre hay forma y acto. Hay identidad entre alma y forma sustancial del alma. Pero no hay identidad entre hombre y forma sustancial del hombre; a menos, sin embargo, que por hombre se quiera entender sólo el alma. De esta manera hay identidad en un sentido, y en otro no.

Si se reflexiona no se dirá que la sílaba resulte de los elementos y de la composición; que en la casa hay ladrillos y composición; y con razón, porque la composición, la mezcla, no son cosas que se unan a los seres compuestos y mezclados. Y lo mismo sucede en los demás casos: y así, a causa de la posición es tal cosa un umbral; pero la posición no es cosa extraña al umbral, más bien lo contrario. En igual forma el hombre no es el animal, y es bípedo; pero es preciso que además de esto haya algo, si se toman el animal y el bípedo como materia. Este algo no es un elemento, ni proviene de un elemento: es la esencia, aquello que, suprimido, sólo deja subsistente la materia indeterminada. Luego, si esta esencia es la causa de la existencia, si es la sustancia, a ella debe darse el nombre de sustancia. La esencia debe ser necesariamente eterna, o bien perecer en un objeto, sin perecer ella por esto; o producirse en un ser, sin estar ella misma sujeta a la producción. Hemos probado y demostrado más arriba, que nadie produce la forma; que no nace, y que solamente se realiza en un objeto. Lo que nace es el conjunto de la materia y de la forma.

Si están separadas las sustancias de los seres perecederos, no es aún una cosa evidente. Sin embargo, si lo es que respecto a algunos seres no puede ser así, como sucede con los que no pueden tener existencia fuera de lo particular, por ejemplo, una casa, un vaso. Quizá estos objetos no son verdaderamente sustancias, quizá debe decirse que la forma natural es la única sustancia de los seres perecederos.

Esto no da ocasión para resolver la objeción hecha por la escuela de Antístenes y por otros ignorantes de esta especie. Dicen que no se puede definir la forma sustancial, porque la definición es una larga serie de palabras; que se puede muy bien dar a conocer cuál es la cualidad de un objeto, la de la plata, por ejemplo; pero no decir en qué consiste: podrá decirse que la plata es análoga al estaño. Ahora bien, resulta de lo que hemos dicho que hay sustancias respecto de las que son posibles la noción y la definición; éstas son las sustancias compuestas, sean sensibles o inteligibles. Pero no se pueden definir los elementos primeros de estas sustancias, porque definir una cosa es referirla a otra. Es preciso que haya en toda definición, de una parte la materia, de la otra la forma.

Es evidente igualmente que las sustancias, si son números, es a título de definición, y no, según la opinión de algunos, como compuestas de mónadas. La definición, en efecto, es una especie de número (es divisible como el número en partes indivisibles, porque no hay una infinidad de nociones en

la definición); hay, pues, bajo esta relación, analogía entre el número y la definición. Y así como si se quita alguna de las partes que constituyen el número, o si se añade, no se tiene ya el mismo número, sino uno diferente, por pequeña que sea la parte añadida o quitada, así la forma sustancial no queda la misma, si de ella se quita o se añade algo.

Además, es preciso que haya en el número algo que constituya su unidad, y los que le componen con mónadas no pueden decirnos en qué consiste esta unidad, si él es uno. Porque, o el número no es uno, y se parece a un montón o, si es uno, es preciso que se nos diga lo que constituyen la unidad de la pluralidad. En igual forma la definición es una; pero tampoco pueden afirmarlo, y es muy natural. Es una por la misma razón que el número; no, como dicen algunos, en tanto que mónada o punto, sino porque cada esencia es un acto, una naturaleza particular. Y así como el número, si permanece el mismo, no es susceptible de más o de menos, lo mismo sucede con la sustancia formal; sin embargo, unida a la materia, es susceptible de más o menos.

Bástenos con lo dicho por lo que hace a la producción y destrucción de las sustancias. Hemos expuesto claramente en qué sentido se puede decir que hay o no posibilidad de producción, y cuál es la analogía entre definición y número.

- IV -

En cuanto a la sustancia material, es preciso no perder de vista que si todos los objetos vienen de uno o de muchos elementos primeros, y si la materia es el principio de todos los seres materiales, cada uno, sin embargo, tiene una materia propia. Así la materia inmediata de la flema es lo dulce y craso, la de la bilis lo amargo, o cualquier otra cosa de este género; pero quizá estas diversas sustancias proceden todas de una misma materia. Un mismo objeto puede tener muchas materias, cuando una de estas viene de otra, y en este sentido es como podrá decirse que la flema viene de lo craso y de lo dulce, si lo craso viene de lo dulce. La flema, en fin, podrá venir de la bilis, mediante la resolución de la bilis en su materia prima. Porque una cosa viene de otra de dos maneras: puede haber producción inmediata o bien producción después de la resolución de la una en sus primeros elementos.

Es posible que de una sola materia provengan objetos diferentes, en virtud de una causa motriz diferente. Y así de madera pueden provenir un cofre, una cama. Sin embargo, hay también objetos cuya materia debe necesariamente ser diferente; no se puede hacer una sierra con madera; la causa motriz no hará nunca una sierra con lana o madera, si es posible producir las mismas cosas con materias diferentes, es preciso que en este caso el arte, el principio motor, sea el mismo, porque si la materia y el motor difieren a un tiempo, el producto será también diferente.

Cuando se quiera, por tanto, estudiar las causas, será preciso enumerar todas las causas posibles, puesto que la causa se entiende de diferentes maneras. Así ¿cuál es la causa material del hombre? Los menstruos. ¿Cuál es la causa motriz? La esperma, quizá. ¿Cuál es la causa formal? La esencia pura. ¿Cuál es la causa final? El fin. Quizá estas dos últimas causas son idénticas. Es preciso también tener cuidado de indicar siempre la causa más próxima; si se pregunta, por ejemplo, cuál es la materia, no responder el fuego o la tierra, sino decir la materia propia. Tal es, [con relación] a las sustancias físicas sujetas a producción, el orden de indagación que necesariamente debe seguirse, si se quiere proceder en debida forma, puesto

que tal es el número y tal la naturaleza de las causas, y lo que es preciso conocer son las causas.

En cuanto a las sustancias físicas eternas es preciso proceder de otra manera; porque algunas quizá no tienen materia, o por lo menos su materia no es de la misma naturaleza que la de los demás seres, y sólo es móvil en el espacio. Tampoco hay materia en las cosas que, aunque producciones de la naturaleza, no son sustancias; su sustancia es el sujeto mismo que es modificado. Por ejemplo, ¿cuál es la causa, cuál es la materia del eclipse? No la hay, y sólo la Luna experimenta el eclipse. La causa motriz, la causa de la destrucción de la luz, es la Tierra. En cuanto a la causa final, quizá no la hay. La causa formal es la noción misma del objeto, pero esta noción es vaga, si no se le une la de la causa productora. Y así, ¿qué es el eclipse? Es la privación de la luz. Se añade: esta privación resulta de la interposición de la Tierra entre el Sol y la Luna; esto es indicar, al definir el objeto, la causa productora. No se sabe cuál es, en el sueño, la parte que es primero afectada. ¿No es el animal? Sí, sin duda, pero el animal en una de sus partes; ¿cuál es esta parte, asiento primero de la afección? Es el corazón o cualquiera otra parte. En seguida hay que examinar la causa motriz; después en qué consiste esta afección de una parte, que no es común al todo. Se dirá, ¿qué es tal especie de inmovilidad? Muy bien; pero esta inmovilidad, es preciso añadir, proviene de que el asiento primero del sueño ha experimentado cierta afección.

- V -

Hay seres que existen o no existen, sin que haya para ellos producción, ni destrucción: como los puntos, si hay realmente puntos: y también las formas y las figuras. No es lo blanco lo que deviene, es la madera la que deviene o se hace blanca. Y todo lo que se produce proviene de algo; y se hace o deviene algo. De aquí se sigue que los contrarios no pueden provenir todos los unos de los otros. El hombre negro se hace un hombre blanco de otra manera que lo negro se hace blanco. Tampoco tienen los seres una materia, sino sólo aquellos para los que hay producción, y que se transforman unos en otros. Todos aquellos seres que existen o no, sin estar sujetos a cambio, no tienen materia.

Pero ocurre una dificultad. ¿Cómo se relaciona la materia de cada ser con los contrarios? Cuando el cuerpo, por ejemplo, tiene la salud en potencia, siendo la enfermedad lo contrario de la salud, ¿es que se encuentran en potencia una y otra en el cuerpo? ¿Es en potencia como el agua es vinagre y vino? ¿O bien uno de los contrarios constituye el estado habitual y la forma de la materia, mientras que el otro no es más que una privación, una corrupción contra la naturaleza? Otra dificultad es la de saber por qué el vino no es ni la materia del vinagre ni el vinagre en potencia, por más que sea del vino de donde provenga el vinagre. ¿Y el ser vivo es un cadáver en potencia, o bien no lo es, y toda destrucción es tan sólo un accidente?

Pero la materia del animal es en potencia el cadáver por el hecho de la destrucción, y es el agua la materia del vinagre. El vinagre y el cadáver vienen del agua y del animal, como la noche viene del día. En todos los casos en que hay, como en éste, transformación recíproca, es preciso que en la transformación los seres vuelvan a sus elementos materiales. Para que el cadáver se haga un animal debe por lo pronto pasar de nuevo por el estado de materia; y después, mediante esta condición, podrá hacerse un animal. Es preciso que el vinagre se cambie en agua para hacerse vino luego.

- VI -

Hemos indicado una dificultad relativamente a las definiciones y a los números. ¿Cuál es la causa de la unidad? Porque la unidad de lo que tiene muchas partes, cuya reunión no es una especie de montón, cuyo conjunto es algo independiente de las partes, tiene sin duda una causa.

La causa de la unidad de los cuerpos es, según unos, el contacto; según otros, la viscosidad o cualquiera otra modificación de este género. En cuanto a la definición, es un discurso que es uno, no a la manera de la Ilíada a causa del encadenamiento, sino mediante la unidad del ser definido. ¿Qué es lo que constituye la unidad del hombre y por qué es uno y no múltiple, animal y bípedo, por ejemplo, sobre todo si hay, como algunos pretenden, un animal en sí y un bípedo en sí? ¿Por qué el hombre en sí no será lo uno y lo otro, existiendo los hombres a causa de su participación, no es un solo ser, el hombre en sí, sino en dos seres en sí, el animal y el bípedo? En la hipótesis en que hablamos, el hombre no puede absolutamente ser uno; es varios, animal y bípedo. Se ve, por tanto, que con esta manera de definir las cosas y de tratar la cuestión, es imposible mostrar la causa y resolver la dificultad. Pero si hay, según nuestra opinión, de una parte la materia, de otra la forma, de una el ser en potencia, de otra el ser en acto, tenemos, al parecer, la solución que buscábamos.

Si se da el nombre de vestido al cilindro de bronce, no ofrecería embarazo la dificultad. Entonces la palabra vestido representaría lo que contiene la definición. Sería preciso indagar cuál es la causa de la unidad del ser, del cilindro y del metal, cuestión que se resuelve por sí misma: el uno es la materia, el otro la forma. ¿Cuál es, pues, independiente del agente, la causa que hace pasar de la potencia al acto los seres respecto de los que tiene lugar la producción? No hay otra que la que hemos dicho, que haga que la esfera en potencia sea una esfera en acto: de la esfera, como del hombre, lo es la esencia individual.

Hay dos clases de materia, la materia inteligible y la sensible y, en toda definición, en ésta, el círculo es una figura plana, hay la materia de una parte, el acto de la otra. En cuanto a las cosas que no tienen materia ni inteligible ni sensible, cada una es una unidad inmediata, una unidad pura y simple, y cada una pertenece al ser propiamente dicho. Tales son la esencia, la cualidad, la cuantidad, etcétera. Por esto no entran en las definiciones ni el ser ni la unidad. La forma sustancial es igualmente una unidad pura y simple, un ser propiamente dicho. Para estas cosas no hay ninguna causa extraña que constituya su unidad ni su ser; cada una de ellas es por sí misma un ser y una unidad, no porque tengan un género común ni porque tengan una existencia independiente de los seres particulares.

Hay algunos que, para resolver esta cuestión de la unidad admiten la participación; pero no saben, ni cuál es la causa de la participación, ni lo que es particular. Según otros, lo que forma la unidad es el enlace con el alma: la ciencia, dice Licofrón, es el enlace del saber con el alma. Otros, en fin, dicen que la vida es la reunión, el encadenamiento del alma con el cuerpo. Lo mismo puede decirse de todas las cosas. La salud será en este caso el enlace, el encadenamiento, la reunión del alma con la salud; el triángulo de metal la reunión del metal y del triángulo; lo blanco la reunión de la superficie y de la blancura.

La indagación de la causa es la que produce la unidad de la potencia y del acto, y el examen de su diferencia es lo que ha dado origen a estas opiniones. Ya dijimos: la materia inmediata y la forma son una y sola cosa, sólo

que la una es el ser en potencia, y la otra el ser en acto. Indagar la causa de la unidad y de la forma sustancial, es indagar lo mismo. Porque cada unidad individual, sea en potencia, sea en acto es, desde este punto de vista, la unidad. No hay otra causa de unidad que el motor que hace pasar los seres de la potencia al acto. Respecto a los seres que no tienen materia, no son todos ellos más que pura y simplemente seres.

Libro noveno

I. De la potencia y de la privación. II. Potencias irracionales, potencias racionales. III. Refutación de los filósofos de la escuela de Mégara, que pretendían que no hay potencia sino cuando hay acto y que donde no hay acto no hay potencia. IV. ¿Una cosa posible es susceptible de no existir jamás ni en lo presente ni en lo porvenir? V. Condiciones de la acción de la potencia. VI. Naturaleza y cualidad de la potencia. VII. ¿En qué casos no la hay y en qué casos la hay? VIII. El acto es anterior a la potencia y a todo principio de cambio. IX. La actualidad del bien es superior a la potencia del bien; lo contrario sucede con el mal. Mediante la reducción al tacto es como se ponen en claro las propiedades de los seres. X. De lo verdadero y de lo falso.

- I -

Hemos hablado del ser primero, de aquel al que se refieren todas las demás categorías; en una palabra, de la sustancia. A causa de su relación con la sustancia de los demás seres son seres, y en este caso están la cuantidad, la cualidad y los atributos análogos. Todos estos seres, como hemos dicho en los libros precedentes, contienen implícitamente la noción de la sustancia. El ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de cualidad, de cuantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser [con relación] a la acción. Hablemos, pues, de la potencia y del acto. Por lo pronto, en cuanto a la potencia, observemos que la que merece verdaderamente este nombre no es el objeto único de nuestro estudio presente; la potencia, lo mismo que sucede con el acto, se aplica a otros seres que los que son susceptibles de movimiento. Hablaremos de la potencia motriz en lo que vamos a decir de la actualidad; pero también hablaremos de otras clases de potencia.

La potencia y el poder, que ya hemos caracterizado en otro lugar, se toman en muchas acepciones. No tenemos que ocuparnos de las potencias que sólo son de nombre. Una semejanza ha sido motivo de que se diera a algunos objetos, en la geometría por ejemplo, el nombre de potencias; y otras cosas se las ha supuesto potentes o impotentes a causa de una cierta manera de ser o de no ser.

Las potencias pueden referirse a un mismo género; todas ellas son principios, y se ligan a un poder primero y único, el de cambio, que reside en otro ser en tanto que otro. La potencia de ser modificado es en el ser pasivo el principio del cambio, que es capaz de experimentar mediante la acción de otro ser en tanto que otro. La otra potencia es el estado del ser, que no es susceptible de ser modificado en mal, ni destruido por otro ser en tanto que otro por el ser que es el principio del cambio. La noción de la potencia primera entra en todas estas definiciones. Las potencias de que hablamos se distinguen, además, en potencia simplemente activa o simplemente pasiva, y en potencia de hacer bien o de padecer el bien. Las nociones de estas últimas encierran, por tanto, en cierta manera, las nociones de las potencias de que ellas se derivan.

Un ser tiene poder, ya porque tiene la potencia de modificarse a sí mismo, ya porque tiene la de modificar a otro ser. Ahora bien; es evidente que la potencia activa y la potencia pasiva son, desde un punto de vista, una sola potencia, y desde otro son dos potencias. Se da ante todo la potencia en el ser pasivo; y porque hay en él un principio, porque la materia es un principio, por esto el ser pasivo es modificado, y un ser modifica a otro ser. Y así, lo que es graso es combustible; lo que cede de cierta manera es frágil y lo mismo en todo lo demás. Luego hay la potencia en el agente: como el calor y el arte de construir, el uno en lo que calienta y el otro en la arquitectura. Un agente natural no puede hacerse experimentar a sí mismo ninguna modificación; hay unidad en él, y no es otro que él mismo. La impotencia y la imposibilidad son lo contrario de la potencia, la privación de ésta; de suerte que hay respecto de cada potencia la impotencia de la misma cosa sobre el mismo ser. Pero la privación se entiende de muchas maneras. Hay la privación de una cosa que naturalmente no se tiene, y la privación de lo que se debería naturalmente tener; un ser padece privación, bien absolutamente, bien en la época de la posesión; también la privación es completa o parcial; en fin, cuando la violencia impide a los seres tener lo que es propio de su naturaleza, decimos que estos seres padecen privación.

- II -

Entre los principios de que hablamos hay unos que residen en los seres animados, en el alma, en la parte del alma en que se encuentra la razón. Como se ve, debe de haber potencias irracionables y racionales; y todos los actos, todas las ciencias prácticas, todas las ciencias, en fin, son potencias, pues son principio de cambio en otro ser en tanto que otro. Cada potencia racional puede producir por sí sola efectos contrarios, pero cada una de las potencias irracionales produce un solo y mismo efecto. El calor sólo es causa de la calefacción, mientras que la medicina puede serlo de enfermedad y de salud. Se verifica así, porque la ciencia es una explicación racional. Ahora bien, la explicación racional explica el objeto y la privación del objeto, sólo que no es de la misma manera. Desde un punto de vista, el conocimiento de lo uno y de lo otro es el objeto de la explicación racional: pero desde otro punto, es principalmente el del objeto mismo.

Las ciencias de esta especie son por lo mismo necesariamente ciencias de los contrarios, pero uno de los contrarios es su propio objeto, mientras que el otro no lo es. Ellas explican el uno en sí mismo; y sólo accidentalmente, si puede decirse así, tratan del otro. Valiéndose de la negación es como muestran el contrario, haciéndole desaparecer. La privación primera de un objeto es en efecto su contrario; y esta privación es la supresión del objeto.

Los contrarios no se producen en el mismo ser; pero la ciencia es una potencia en tanto que contiene la razón de las cosas, y que hay en el alma el principio del movimiento. Y así lo sano no produce más que salud, lo caliente calor, lo frío la frialdad, mientras que el que sabe produce los dos contrarios. La ciencia conoce lo uno y lo otro, pero de una manera diferente. Porque la noción de los dos contrarios se encuentra, pero no de la misma manera, en el alma que tiene en sí el principio del movimiento; y del mismo principio, del alma, aplicándose a un solo y mismo objeto, hará salir ambos contrarios. Los seres racionalmente potentes están en un caso contrario al en que se encuentran los que no tienen más que una potencia irracional; no hay en la noción de estos últimos más que un principio único.

Es claro que la potencia del bien lleva consigo la idea de la potencia activa o pasiva; pero no acompaña siempre a ésta. El que obra el bien,

necesariamente obra; mientras el que solamente obra, no obra necesariamente el bien.

- III -

Hay filósofos que pretenden, como los de Mégara, por ejemplo, que no hay potencia más que cuando hay acto; que cuando no hay acto no hay potencia; y así que el que no construye no tiene el poder de construir, pero que el que construye tiene este poder cuando construye; y lo mismo en todo lo demás. No es difícil ver las consecuencias absurdas de este principio. Evidentemente, entonces no se será constructor si no se construye, porque la esencia del constructor es el tener el poder de construir. Lo mismo sucede con las demás artes. Es imposible poseer un arte sin haberlo aprendido, sin que se nos haya trasmitido, y el dejar de poseerle sin haberle perdido (se pierde olvidándole, o por cualquiera circunstancia, o por efecto del tiempo; porque no hablo del caso de la destrucción del objeto sobre que el arte opera; en esta hipótesis el arte subsiste siempre). Ahora bien, si se cesa de obrar, no se poseerá ya el arte. Sin embargo, se podrá poner a construir inmediatamente; ¿cómo habrá recobrado el arte? Lo mismo será respecto de los objetos inanimados, lo frío, lo caliente, lo dulce; y en una palabra, todos los objetos sensibles no serán cosa alguna independientemente del ser que siente. Se viene a parar entonces al sistema de Protágoras. Añádase a esto que ningún ser tendrá ni siquiera la facultad de sentir si realmente no siente, si no tiene sensación en acto. Si llamamos ciego al ser que no ve, cuando está en su naturaleza el ver y en la época en que debe por su naturaleza ver, los mismos seres serán ciegos y sordos muchas veces al día. Más aún; como aquello para lo que no hay potencia es imposible, será posible que lo que no es producido actualmente sea producido nunca. Pretender que lo que tiene la imposibilidad de ser existe o existirá, sería sentar una falsedad, como lo indica la misma palabra imposible.

Semejante sistema suprime el movimiento y la producción. El ser que está en pie estará siempre en pie; el ser que está sentado estará eternamente sentado. No podrá levantarse si está sentado, porque el que no tiene el poder de levantarse está en la imposibilidad de levantarse. Si no se pueden admitir estas consecuencias, es evidente que la potencia y el acto son dos cosas diferentes: y este sistema lo que hace es identificar la potencia y el acto. Lo que aquí se intenta suprimir es una cosa de grandísima importancia.

Queda, pues, sentado que unas cosas pueden existir en potencia y no existir en acto, y que otras pueden existir realmente y no existir en potencia. Lo mismo sucede con todas las demás categorías. Suele suceder que un ser que tiene el poder de andar no ande; que ande un ser que tiene el de no andar. Digo que una cosa es posible cuando su tránsito de la potencia al acto no entraña ninguna imposibilidad. Por ejemplo: si un ser tiene el poder de estar sentado; si es posible, en fin, que este ser esté sentado, el estar sentado no producirá para este ser ninguna imposibilidad. Igual sucede si tiene el poder de recibir o imprimir el movimiento, de tenerse en pie o mantener en pie a otro objeto, de ser o de devenir, de no ser o de no devenir.

Con relación al movimiento se ha dado principalmente el nombre de acto a la potencia activa y a las demás cosas; él, en efecto, parece ser el acto por excelencia. Por esta razón no se atribuye el movimiento a lo que no existe; se le refiere a algunas de las demás categorías. De las cosas que no existen se dice con razón que son inteligibles, apetecibles, pero no que están en movimiento. Y esto porque no existen al presente en acto, sino que sólo pueden existir en acto; porque entre las cosas que no existen, algunas existen en potencia, aunque realmente no existen porque no existen en acto.

- IV -

Si lo posible es, como dijimos, lo que pasa al acto, evidentemente no es exacto decir: tal cosa es posible, pero no se verificará. De otra manera el carácter de lo imposible se nos escapa. Decir por ejemplo: la relación de la diagonal con el lado del cuadrado puede ser medida, pero no lo será, es no tener en cuenta lo que es la imposibilidad. Se dirá que nada obsta a que respecto a una cosa que no existe o no existirá haya posibilidad de existir o de haber existido. Pero admitir esta proposición, y suponer que lo que no existe, pero que es posible, existe realmente o ha existido, es admitir que no hay nada imposible. Pero hay cosas imposibles: medir la relación de la diagonal con el lado del cuadrado. No hay identidad entre lo falso y lo imposible. Es falso que estés en pie ahora, pero no es imposible.

Es evidente, por otra parte que si existiendo *A* lleva consigo necesariamente la existencia de *B*, pudiendo existir *A*, necesariamente *B* puede existir igualmente. Porque si la existencia de *B* no es necesariamente posible, nada obsta a que su existencia sea posible. Supóngase, pues, que *A* es posible; en el caso de la posibilidad de la existencia de *A*, admitir que *A* existe no supone ninguna imposibilidad. Ahora bien, en este caso *B* existe necesariamente. Pero hemos admitido que *B* podría ser imposible. Supóngase a *B* imposible. Si *B* es imposible, necesariamente *A* lo es igualmente. Pero antes *A* era posible; luego *B* es posible; luego siendo posible *A*, necesariamente *B* es posible si entre *A* y *B* hay una relación tal que, existiendo *A*, *B* necesariamente existe. Luego si *A* y *B* están en este caso, admitir entonces que *B* no es posible, es admitir que *A* y *B* no están entre sí como lo habíamos admitido. Y si siendo posible *A*, es necesariamente posible *B*, la existencia de *A* arrastra tras sí la de *B*. En efecto, *B* es necesariamente posible cuando *A* lo es, lo cual significa: que cuando *A* existe en cualquier circunstancia y de cualquier manera que pueda existir, entonces *B* existe igualmente y es necesario que exista en el mismo concepto *A*.

- V -

Unas potencias son puestas en nosotros por la naturaleza, como los sentidos; otras nos vienen de un hábito contraído, como la habilidad de tocar la flauta; y otras son fruto del estudio, por ejemplo, las artes. Es preciso que haya habido un ejercicio anterior para que poseamos las que se adquieren por el hábito o por el razonamiento; pero las que son de otra clase, así como las potencias pasivas, no exigen este ejercicio. Potente es el que puede algo en cualquiera circunstancia y manera y con todos los demás caracteres que entran necesariamente en la definición. Ciertos seres que pueden producir el movimiento racionalmente, y sus potencias son racionales, mientras que los otros están privados de razón y sólo tienen potencias irracionales; las primeras residen necesariamente en un ser animado, mientras que éstas residen en seres animados y en seres inanimados. Respecto a las potencias de esta última especie, desde que el ser pasivo y el ser activo se aproximan en las condiciones requeridas por la acción de la potencia, entonces es necesario que el uno obre y el otro padezca la acción; pero esto no es necesario en las potencias de la otra especie. Esto consiste en que cada una de las primeras, todas sin excepción, sólo producen un solo efecto, mientras que cada una de las racionales produce lo contrario.

La potencia, se dirá, produce entonces simultáneamente lo contrario. Pero esto es imposible. Es preciso, por tanto, que exista alguna otra cosa que determine el modo, la acción; como por ejemplo, el deseo o la resolución. La cosa cuya realización se desee, será la cosa que deberá realizarse cuando

haya verdaderamente potencia y el ser activo esté en presencia del ser pasivo. Luego desde el momento en que el deseo se deje sentir en él, el ser dotado de una potencia racional hará la cosa que tiene poder de hacer con tal que la condición requerida se cumpla. Ahora bien, la condición de su acción es la presencia del objeto pasivo y cierta manera de ser en este objeto. En el caso contrario habría imposibilidad de obrar. Por lo demás, no tenemos necesidad de añadir que es indispensable que ningún obstáculo exterior impida la acción de la potencia. Un ser tiene la potencia en tanto que tiene poder de obrar; poder, no absoluto, sino sometido a ciertas condiciones, en las que va embebida la de que no habrá obstáculos exteriores. La supresión de éstos es la consecuencia misma de algunos caracteres que entran en la definición de potencia. Por esto la potencia no puede producir a un tiempo, bien se quiera o desee, dos efectos, o los efectos contrarios. No tiene el poder de producirlos simultáneamente, ni tampoco el poder de producir simultáneamente efectos diversos. Lo que puede hacer es lo que hará.

- VI -

Hemos hablado de la potencia motriz; ocupémonos del acto y determinemos qué es el acto y cuáles son sus modos. Esta indagación nos llevará a demostrar que por potente no se entiende sólo lo que tiene la propiedad de mover otra cosa, o de recibir de ella el movimiento; movimiento propiamente dicho, o movimiento de tal o cual naturaleza, sino que tiene también otras significaciones, y fijaremos estas significaciones en el curso de esta indagación. El acto es respecto a un objeto, el estado opuesto a la potencia: decimos, por ejemplo, que el Hermes está en potencia en la madera; que la mitad de la línea está en potencia en la línea entera, porque podría sacarse de ella. Se da igualmente el nombre de sabio en potencia hasta al que no estudia, si puede estudiar. Puede concluirse de estos diferentes ejemplos particulares lo que entendemos por acto, no precisamente para definirle con exactitud, pues debemos a veces contentarnos con analogías. El acto será el ser que construye, relativamente al que tiene la facultad de al que duerme; el ser que ve de ver; el objeto que sale de la materia, relativamente a la materia; lo hecho, con relación o lo no hecho. Demos el nombre de acto a los primeros términos de estas diversas relaciones; los otros son la potencia.

Acto no se entiende siempre de la misma manera como no sea por analogía. Se dice: tal objeto está en tal otro, o es relativamente a tal otro; se dice igualmente: tal objeto está en acto en tal otro, o es relativamente a tal otro. Porque el acto significa tan pronto el movimiento relativamente a la potencia, como la esencia relativamente a una cierta materia. La potencia y el acto, respecto del infinito, del vacío y de todos los seres del género se entienden de otra manera que respecto de la mayoría de los demás seres tales como lo que se ve, lo que anda o que es visto. En estos últimos casos la afirmación de la existencia puede ser verdadera, ya absolutamente, ya en tal circunstancia dada. Visible se dice, o de lo que es visto realmente, o de lo que puede ser visto. Pero la potencia respecto al infinito no es de una naturaleza tal que el acto pueda jamás realizarse, como no sea por el pensamiento; en tanto que la división se prolonga hasta el infinito, se dice que el acto de la división existe en potencia, pero no existe jamás separado de la potencia.

Como todas las acciones que tienen un término no constituyen ellas mismas un fin, sino que tienden a un fin, como el fin de la demacración que es el enflaquecimiento; tales acciones como la demacración son ciertamente movimientos, pero no son el fin del movimiento. Estos hechos no pueden

considerarse como actos, como actos completos, porque no constituyen un fin, sino solamente tienden a un fin y al acto. Se puede ver, concebir, pensar y haber visto, concebido, pensado; pero no se puede aprender y haber aprendido la misma cosa, curar y haber sido curado; se puede vivir bien y haber vivido bien, ser dichoso y haber sido dichoso todo a la vez; sin esto sería preciso que hubiera puntos de detenida en la vida, como puede suceder con la demacración; pero jamás se ha verificado esto: se vive y se ha vivido. De estos diferentes modos llamaremos a los unos movimientos, a los otros actos, porque todo movimiento es incompleto, como la demacración, el estudio, la marcha, la construcción; y los diferentes modos incompletos. No se puede dar un paso y haberle dado al mismo tiempo, construir y haber construido, devenir y haber devenido, imprimir o recibir un movimiento y haberle recibido. El motor difiere del ser en movimiento; pero el mismo ser, por el contrario, puede al mismo tiempo ver y haber visto, pensar y haber pensado: estos últimos hechos son los que yo llamo actos; los otros no son más que movimientos. Estos ejemplos, o cualquier otro del mismo género, bastan para probar claramente qué es el acto y cuál es su naturaleza.

- VII -

Necesitamos fijar cuándo un ser es o no es, en potencia, otro ser, porque no hay potencia en todos los casos. Y así, ¿la tierra es o no el hombre en potencia? Tendrá más bien este carácter cuando se haya hecho esperma, y quizá ni aún entonces será el hombre en potencia. En igual forma la salud no lo recibe todo de la medicina y del azar; pero hay seres que tienen esta propiedad. Y son los que se llaman sanos en potencia. El tránsito de la potencia al acto para el pensamiento puede definírse: la voluntad realizándose sin encontrar ningún obstáculo exterior: aquí, por el contrario, para el ser que es objeto de curación habrá potencia si no hay en el mismo ningún obstáculo. De igual modo la casa existirá también en potencia, si no hay nada en ella y si nada hay en la materia que se oponga a que una casa sea construida. Si no hay nada que añadir, ni quitar, ni mudar, la materia será la causa en potencia. Lo mismo sucederá con todos los seres que tienen fuera de sí mismos el principio de su producción; y lo mismo con los que, teniendo en sí este principio, existirán por sí mismos, si nada exterior se opone a ello. La esperma no es aún el hombre en potencia; es preciso que esté en otro ser y que sufra un cambio. Cuando ya, en virtud de la acción de su propio principio, tenga este carácter, cuando por fin tenga la propiedad de producir si nada exterior se opone a ello, entonces será el hombre en potencia; pero es preciso para esto la acción de otro principio. Así, la tierra no es todavía la estatua en potencia; es preciso que se convierta en bronce para tener este carácter.

El ser que contiene otro ser en potencia es aquel de quien se dice, no que es esto, sino que es de esto: un cofre no es madera, sino de madera; la madera no es tierra, sino de tierra. Si es así, si la materia que contiene un ser en potencia es aquella con relación a la cual se dice: este ser es, no este otro, sino de este otro, la tierra no contendrá el ser en potencia sino de una manera secundaria; y así no se dice que el cofre es de tierra o que es tierra, sino que es de madera, porque la madera, es el cofre en potencia: la madera en general es la materia del cofre en general; tal madera es la materia de tal cofre. Si hay algo que sea primero, alguna cosa que no pueda referirse a otra, diciendo es de esto, esta será la materia primera: si la tierra es de aire; si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será la materia primera, el esto, la sustancia. En esto es en lo que difieren lo universal y el sujeto; el uno es

un ser real, pero no el otro: de este modo el hombre, el cuerpo, el alma son los sujetos de las diversas modificaciones; la modificación es lo músico, lo blanco. Cuando la música es una cualidad de tal sujeto, no se dice que él es música, sino músico; no se dice que el hombre es blancura, sino que es blanco; que es marcha o movimiento, sino que está en marcha o en movimiento, como se dice que el ser es de esto. Los seres que están en este caso, los seres primeros, son sustancias, los otros no son más que formas, el sujeto determinado; el sujeto primero es la materia y la sustancia material. Con razón no se dice cuando se habla de la materia, y lo mismo sucede respecto de las modificaciones, que son de esto; porque la materia y las modificaciones son igualmente indeterminadas.

Hemos visto cuándo debe decirse que una cosa tiene otra en potencia y cuándo que no la contiene.

- VIII -

Hemos dejado sentado de cuántas maneras se entiende la prioridad; y es evidente, conforme a lo que hemos dicho, que el acto es anterior a la potencia. Y por potencia no entiendo sólo la potencia determinada, aquella que se define diciendo que es el principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro, sino en general todo principio de movimiento o de reposo. La naturaleza se encuentra en este caso; hay entre ella y la potencia identidad de género; es un principio de movimiento, no colocado en otro ser, sino en el mismo ser en tanto que él mismo. En todas las potencias de este género el acto es anterior a la potencia bajo la relación de la noción y de la esencia; bajo la relación del tiempo, el acto es algunas veces anterior, otras no. Que el acto es anterior bajo la relación de la noción, es evidente. La potencia primera no es potente sino porque puede obrar. En este sentido es en el que yo llamado constructor al que puede construir, dotado de vista al que ve, visible aquello que puede ser visto. El mismo razonamiento se aplica a lo demás. Es de toda necesidad que la noción preceda; todo conocimiento debe apoyarse sobre un conocimiento.

He aquí, bajo la relación del tiempo, cómo es preciso entender la anterioridad. El ser que obra es anterior genéricamente, pero no en cuanto al número; la materia, la semilla, la facultad de ver son anteriores, bajo la relación del tiempo, a este hombre que existe actualmente en acto, al trigo, al caballo, a la visión; son en potencia el hombre, el trigo, la visión, pero no lo son en acto. Estas mismas potencias vienen de otros seres, los cuales, bajo la relación del tiempo, son en acto anteriores a ellas, porque es preciso siempre que el acto provenga de la potencia mediante la acción de un ser que existe en acto; así el hombre viene del hombre, el músico se forma bajo la dirección del músico; hay siempre un primer motor, y éste existe ya en acto.

Hemos dicho, hablando de la sustancia, que todo lo que es producido viene de algo, es producido por alguna cosa; y que el ser producido es de la misma especie que el motor. Y así es imposible, al parecer, ser constructor sin haber construido jamás nada; tocador de flauta sin haber tocado, porque tocando la flauta es como se aprende a tocarla. Lo mismo sucede en todos los demás casos. Y de aquí este argumento sofístico: que el que no conoce una ciencia hará las cosas que son objeto de esta ciencia. Sí, sin duda el que estudia no posee aún la ciencia; pero así como en toda producción existe ya alguna cosa producida, y que en todo movimiento hay ya un movimiento realizado (y ya lo hemos demostrado en nuestro Tratado sobre el movi-

miento), así es de necesidad que el que estudie posea ya algunos elementos de la ciencia. Resulta de lo que precede que en este sentido el acto es anterior a la potencia bajo la relación la producción y del tiempo.

Es igualmente anterior bajo la relación de la sustancia: por lo pronto, porque lo que es posterior en cuanto a la producción es anterior en cuanto a la forma y a la sustancia: y así el hombre formado es anterior al niño, el hombre es anterior a la esperma, porque el uno tiene ya la forma, la otra no la tiene; además, porque todo lo que se produce tiende a un principio y a un fin, porque la causa final es un principio, y la producción tiene por fin este principio. El acto también es un fin, y la potencia existe en vista de este fin. En efecto, los animales no ven por tener vista, sino que tienen la vista para ver; de igual modo se posee el arte de construir para construir y la ciencia especulativa para elevarse a la especulación; pero no se eleva a la especulación para poseer la ciencia, sino cuando se aprende; y aun en este último caso no hay realmente especulación, sino un ejercicio; la especulación pura no tiene por objeto la satisfacción de nuestras necesidades. Igualmente, la materia propiamente dicha es una potencia, pues es susceptible de recibir una forma; cuando existe un acto entonces posee forma, y lo mismo sucede en todos los demás casos, y lo mismo respecto de las cosas cuyo objeto es un movimiento. Con la naturaleza acontece lo que con los maestros, que creen haber conseguido su fin cuando han mostrado trabajando a sus discípulos. Y en efecto, si no fuera así podrían compararse sus discípulos al Hermes de Pasón; no se reconocería si tienen o no la ciencia, como no podría reconocerse si el Hermes estaba dentro o fuera de la piedra. La obra es el fin, y la acción se aplica a la obra y por qué la acción es una dirección hacia el acto.

Añádase a esto que el fin de ciertas cosas es simplemente el ejercicio: el fin de la vista es la visión; y la vista no produce absolutamente otra cosa que la visión; en otros casos, por lo contrario, se produce otra cosa: así del arte de construir se deriva, no sólo la construcción, sino la casa. Sin embargo, no hay realmente fin en el primer caso, y es sobre todo en el segundo donde la potencia tiene un fin. Porque la construcción existe en lo que es construido; nace y existe al mismo tiempo que la casa. Conforme a esto, en todos los casos en que independientemente del ejercicio puro y simple hay alguna cosa producida, la acción se da en el objeto mismo que es producido: la construcción, por ejemplo, en lo construido, la tejedura en lo que es tejido. Lo mismo sucede en todo lo demás; y en general en estos casos el movimiento está en el objeto mismo que está en movimiento. Pero siempre que fuera del acto no hay algo producido, el acto existe en el sujeto mismo: la visión, está en el ser que ve; la teoría en el que hace la teoría, la vida en el alma, y por ende la felicidad misma es un acto del alma, porque también es una especie de vida.

Es, por tanto, muy claro que la esencia y la forma son actos; de donde se sigue evidentemente que el acto bajo la relación de la sustancia es anterior a la potencia. Por la misma razón el acto es anterior bajo la relación del tiempo; y se asciende, como hemos dicho, de acto en acto hasta que se llega al acto del motor primero y eterno.

Por lo demás, puede hacerse más palpable aún la verdad de nuestra proposición. Los seres eternos son anteriores, en cuanto a la sustancia, a los seres perecederos; y nada de lo que existe en potencia es eterno. Puede probarse así: toda potencia supone al mismo tiempo lo contrario; lo que no tiene la potencia de existir no existirá necesariamente nunca; pero todo lo

que existe en potencia puede muy bien pasar al acto: lo que tiene la potencia de ser puede ser o no ser; y la misma cosa tiene entonces la potencia de ser y no ser. Pero puede suceder que lo que tiene la potencia de no ser no sea. Pero lo que puede no ser es perecedero absolutamente, o muy perecedero desde el punto de vista de que puede no ser en cuanto al lugar, a la cuantidad, a la cualidad; y perecedero absolutamente significa perecedero en cuanto a la esencia. Nada de lo que es perecedero absolutamente existe absolutamente en potencia; pero puede existir en potencia desde ciertos puntos de vista, como en cuanto a la cualidad y en cuanto al lugar. Todo lo que es imperecedero existe en acto, y lo mismo sucede con los principios necesarios. Porque son principios primeros, y si no lo fuesen no existiría nada. Lo mismo respecto al movimiento, si hay algún movimiento eterno. Y si hay algún objeto que esté en movimiento eterno, no se mueve en potencia, a no entenderse por esto el poder pasar de un lugar a otro. Nada obsta a que este objeto, sometido a un movimiento eterno, no lo sea. Por esto el Sol, los astros, el cielo, todo existe siempre en acto, y no hay que temer que se detengan nunca como temen los físicos; jamás se cansan en su marcha, pues su movimiento no es como el de los seres perecederos, la acción de una potencia que admite los contrarios. Lo que hace que la continuidad del movimiento sea fatigosa para los últimos es que la sustancia de los seres perecederos es la materia, y que la materia existe sólo en potencia y no en acto. Sin embargo, ciertos seres sometidos a cambio son, bajo esta relación, una imagen de los seres imperecederos; en el caso están el fuego y la tierra. En efecto, ellos existen siempre en acto, porque tienen el movimiento por sí y en sí mismos.

Las demás potencias que hemos consignado admiten todos los contrarios: lo que tiene la potencia de producir un movimiento de tal naturaleza puede igualmente no producirle (hablo aquí de las potencias racionales). En cuanto a las irracionales, también admiten los contrarios en tanto que pueden ser o no ser. Si existiesen naturaleza y sustancias del género de que hablan los partidarios de las doctrinas de las ideas, un ser cualquiera sería más sabio que la ciencia en sí; un objeto en movimiento estaría más en movimiento que el movimiento en sí, porque el uno seria el acto y el otro solamente la potencia. Es evidente que el acto es anterior a la potencia y a todo principio de cambio.

- IX -

Es evidente, conforme con lo que va dicho, que la actualidad del bien es preferible a la potencia del bien y es más digna de nuestra veneración. En todos los seres de quienes se dice que pueden, el mismo ser puede los contrarios. Aquel de quien se dice por ejemplo: puede estar sano, este mismo puede estar enfermo, y esto al mismo tiempo que puede estar sano. La misma potencia produce la salud y la enfermedad; la misma el reposo y el movimiento; es la misma potencia la que construye la casa y la que la destruye; y en virtud de la misma potencia la casa es construida y destruida. El poder de los contrarios reside, simultáneamente, en los seres; pero es imposible que los contrarios existan simultáneamente; imposible que haya simultaneidad en los actos diversos, que haya a la vez salud y enfermedad. Luego el bien en acto es necesariamente uno de los dos contrarios. Pero la potencia o es igualmente uno y otro contrario, o no es ninguno. Luego actualidad del bien es mejor que la potencia del bien.

En cuanto al mal, su fin y su actualidad son por fuerza peores que su potencia. Cuando no hay más que poder, el mismo ser es a la vez los dos contra-

rios. El mal no tiene existencia independiente de las cosas, porque por su naturaleza es inferior a la potencia. No hay, en los principios, en los seres eternos, ni mal, ni pecado, ni destrucción, porque la destrucción se cuenta también en el número de los males.

Reduciendo al acto las figuras geométricas es como descubrimos sus propiedades, porque por medio de una descomposición encontramos las propiedades de estas figuras. Si estuviesen descompuestas por naturaleza, sus propiedades serían evidentes; pero existen en potencia las propiedades antes de la descomposición. ¿Por qué la suma de los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos? Porque la suma de los ángulos formados alrededor de un mismo punto, sobre una misma línea, es igual a dos ángulos rectos. Si se formase el ángulo exterior prolongando uno de los lados del triángulo, la demostración se haría evidente. ¿Por qué el ángulo inscrito en el semicírculo es invariablemente un ángulo recto?, por la igualdad en estas tres líneas, a saber: las dos mitades de la base y la recta llevada del centro del círculo al vértice del ángulo opuesto a la base; esta igualdad, si nos penetramos de la demostración, nos hace reconocer la propiedad del ángulo inscrito. Es, pues, evidente que por medio de la reducción al acto se descubre lo que existe en la potencia; y la causa es que la actualidad es la concepción misma. Luego del acto se deduce la potencia; luego por el acto también se la conoce. En cuanto a la actualidad numérica, ésta es posterior a la potencia en el orden de producción.

- X -

El ser y el no ser se toman en diversas acepciones. Hay el ser según las diversas formas de las categorías; después el ser en potencia o el ser en acto de las categorías; hay los contrarios de estos seres. Pero el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no ser lo falso. La reunión o separación, he aquí lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas. Por tanto, todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos la verdad.

Hay cosas que están eternamente reunidas y su separación es imposible; otras están eternamente separadas y es imposible reunirlas; otras, en fin, admiten los estados contrarios. Entonces ser es estar reunido, es ser uno; no ser, es estar separado, ser muchos. Cuando se trata de las cosas que admiten estados contrarios, el mismo pensamiento, la misma proposición se hace sucesivamente falsa y verdadera, y se puede estar ya en lo verdadero, ya en lo falso. Pero cuando se trata de cosas que no pueden ser de otra manera, no hay entonces tan pronto verdad como falsedad; estas cosas son eternamente verdaderas o falsas.

¿Pero qué es el ser y qué el no ser, qué lo verdadero y qué lo falso, en las cosas que no son compuestas? En este caso, sin duda alguna, el ser no es la composición; no es que las cosas sean cuando son compuestas, y que no sean cuando no son compuestas, como la madera es blanca, como la relación de la diagonal al lado del cuadrado es inconmensurable. ¿Lo verdadero y lo falso son entonces en estas cosas lo que son en las demás, o bien la verdad, y el ser como la verdad, no son aquí diferentes de lo que son en otra parte? He aquí lo que es verdadero y lo que es falso en estos objetos. Lo

verdadero es percibir y decir lo que se percibe, y decir no es lo mismo que afirmar. Ignorar es no percibir, porque sólo se puede estar en lo falso accidentalmente cuando se trata de esencias. Lo mismo sucede respecto a las sustancias simples, porque es imposible estar en lo falso respecto a ellas. Todas ellas existen en acto, no en potencia; de otro modo nacerían y perecerían, porque no hay para el ser en sí producción ni destrucción: sin esto procedería de otro ser. Luego no puede haber error respecto a seres que tienen una existencia determinada, que existen en acto; solamente hay o no pensamiento de estos seres. Sin embargo, se examinan cuáles son sus caracteres, si son o no tales o cuales.

El ser considerado como lo verdadero, y el no ser como lo falso, significan bajo un punto de vista lo verdadero cuando hay reunión, lo falso cuando no la hay. Bajo otro punto de vista el ser es la existencia determinada, y la existencia indeterminada es el no ser. En este caso, la verdad es el pensamiento que se tiene de estos seres, y entonces no hay falsedad ni error; no hay más que ignorancia, la cual no se parece al estado del ciego, porque el estado del ciego equivaldría a no tener absolutamente la facultad de concebir.

Es evidente, además, si se admiten seres inmóviles, que éstos no pueden en ningún tiempo estar sujetos a error. Si el triángulo no está sujeto a cambio, no puede creerse que tan pronto la suma de sus ángulos vale como no vale dos ángulos rectos, pues en otro caso estaría sujeto a cambio. Pero puede creerse que este ser es inmóvil, y aquel otro no. Y así puede pensarse que no hay ningún número par que sea primo, o que entre los números pares hay unos que son primos, los otros no. Pero si se trata de seres que son unos numéricamente, esto no es ni siquiera posible. No se puede tampoco creer que en ciertos casos hay unidad, mientras que no la habría en los otros: entonces se estará en lo verdadero o en lo falso, porque hay siempre unidad.

Libro décimo

I. De la unidad y de su esencia. II. La unidad es en cada género una naturaleza particular; la unidad no constituye por sí misma la naturaleza de ningún ser. III. De los diversos modos de oposición entre la unidad y la multiplicidad. Heterogeneidad, diferencia. IV. De la contrariedad. V. Oposición de lo igual con lo grande y lo pequeño. VI. Dificultad relativa a la oposición entre la unidad y la multiplicidad. VII. Es preciso que los intermedios entre los contrarios sean de la misma naturaleza que los contrarios. VIII. Los seres diferentes de especie pertenecen al mismo género. IX. En qué consiste la diferencia de especie; razón por la que hay seres que difieren y otros que no difieren de especie. X. Diferencia entre lo perecedero y lo imperecedero.

- I -

Hemos dicho precedentemente, en el libro de las diferentes acepciones, que la unidad se entiende de muchas maneras. Pero estos modos numerosos pueden reducirse en suma a cuatro principales que abrazan, todo lo que es uno primitivamente y en sí y no accidentalmente. Hay en primer lugar la continuidad, continuidad pura y simple, o bien, y sobre todo, continuidad natural, que no es sólo el resultado de un contacto o de un vínculo. Entre los seres continuos tienen más unidad, y una unidad anterior, aquellos cuyo movimiento es más indivisible y más simple. Hay igualmente unidad, y más fuerte aún en el conjunto, en lo que tiene una figura y una forma, sobre todo

si el conjunto es un producto natural, y no, como en las cosas unidas por la cola, por un clavo, por una atadura, resultado de la violencia. Semejante conjunto lleva en sí la causa de su continuidad; y esta causa es que su movimiento es uno, indivisible en el espacio y en el tiempo. Es, pues, evidente que si hay alguna cosa que por su naturaleza tenga el primer principio del movimiento primero, y por movimiento primero entiendo el movimiento circular, esta cosa es la unidad primitiva de magnitud. La unidad de que hablamos es, por tanto, o la continuidad o el conjunto. Pero la unidad se aplica también a aquello cuya noción es una, lo que tiene lugar cuando hay unidad de pensamiento, siendo el pensamiento indivisible. El pensamiento indivisible es el pensamiento de lo que es indivisible, ya bajo la relación de la forma, ya bajo la relación del número. El ser particular es indivisible numéricamente; lo indivisible bajo la relación de la forma es lo que es indivisible bajo la relación del conocimiento y de la ciencia, La unidad primitiva es, por consiguiente, la misma que es causa de unidad de las sustancias.

Cuatro son, pues, los modos de la unidad: continuidad natural, conjunto, individuo, universal. Lo que constituye la unidad en todos los casos es la indivisibilidad del movimiento en ciertos seres; y respecto de los demás la indivisibilidad del pensamiento y de la noción.

Observemos que no hay que confundir todo lo que tiene la denominación de unidad con la esencia misma y la noción de la unidad. La unidad tiene todas las acepciones que acabamos de decir, y es uno todo ser que tiene en sí uno de estos caracteres de la unidad. Pero la unidad esencial puede existir ya en algunas de las cosas que acabamos de indicar, ya en otras cosas que se refieren aún más a la unidad propiamente dicha; las primeras sólo son unidades en potencia.

Cuando se trata del elemento y de la causa, es preciso establecer distinciones en los objetos y dar la definición del nombre. En efecto, el fuego, el infinito quizá, si el infinito existe en sí, y todas las cosas análogas son elementos desde un punto de vista, y desde otro no lo son. Fuego y elemento no son idénticos entre sí en la esencia; pero el fuego es un elemento porque es cierto objeto, cierta naturaleza. Por la palabra elemento se entiende que una cosa es la materia primitiva que constituye otra cosa. Esta distinción se aplica igualmente a la causa, a la unidad, a todos los principios análogos. Y así la esencia de la unidad es, de una parte, la indivisibilidad, es decir, la existencia determinada, inseparable, ya en el espacio, ya bajo la relación de la forma, ya por el pensamiento, ya en el conjunto y en la definición, mientras que, por otra parte, la unidad es sobre todo la medida primera de cada género de objetos, y por excelencia la medida primera de la cuantidad. De esta medida proceden todas las demás; porque la medida de la cuantidad es la que hace conocer la cantidad, y la cantidad, en tanto que cantidad, se conoce por la unidad o por el número. Ahora bien, todo número es conocido por medio de la unidad. Lo que da a conocer toda cantidad, en tanto que cantidad, es por tanto la unidad, y la medida primitiva por la cual se conoce es la unidad misma. De donde se sigue que la unidad es el principio del número en tanto que número.

Por analogía con esta medida se llama en todo lo demás medida a una cosa primera, por cuyo medio se conoce, y la medida de los diversos géneros de ser es una unidad, unidad de longitud, de latitud, de profundidad, de peso, de velocidad. Es que el peso y la velocidad se encuentran a la vez en los contrarios, porque ambos son dobles: hay, por ejemplo, la pesantez de lo que tiene un peso cualquiera, y la pesantez de lo que tiene un peso considerable; hay la velocidad de lo que tiene un movimiento cualquiera, y la

velocidad de lo que tiene un movimiento precipitado. En una palabra, lo que es lento tiene su velocidad; lo que es ligero tiene su pesantez. En todos los casos de que ahora se trata, la medida, el principio, es algo uno e indivisible. En cuanto a la medida de las líneas, se llega a considerar el pie como una línea indivisible por la necesidad de encontrar en todos los casos una medida una e indivisible. Esta medida es simple, ya bajo la relación de la cualidad, ya bajo la de la cantidad. Una cosa a la que no se pueda quitar ni añadir nada, he aquí la medida exacta. La del número es por tanto la más exacta de las medidas, se define, en efecto, la mónada, diciendo que es indivisible en todos los sentidos. Las otras medidas no son más que imitaciones de la mónada. Si se añadiese o se quitase algo al estadio, al talento, y en general a una grande medida, esta adición o esta sustracción se haría sentir menos que si recayese sobre una cantidad más pequeña. Una cosa primera, a la que no puede quitarse cosa que sea apreciable por los sentidos, tal es el carácter general de la medida para los líquidos y para los sólidos, para la pesantez y para la magnitud, y creemos conocer la cantidad cuando se conoce por esta medida.

La medida del movimiento es el movimiento simple, el más rápido movimiento, porque este movimiento tiene una corta duración. En la astronomía hay una unidad de este género que sirve de principio y de medida; se admite que el movimiento del cielo, al que se refieren todos los demás, es un movimiento uniforme y el más rápido de los movimientos. La unidad en la música es el semitono, porque es el más corto de los sonidos perceptibles; en la sílaba es la letra. Y la unidad en estos diversos casos no es simplemente la unidad genérica; es la unidad en el sentido en que acabamos de entenderla. Sin embargo, la medida no es siempre un objeto numéricamente uno; hay algunas veces pluralidad. Y así, el semitono abraza dos cosas, pues hay el semitono que no percibe el oído, pero que es la noción misma del semitono; hay muchas letras para medir las sílabas; en fin, la diagonal tiene dos medidas, y como ella, el lado y todas las magnitudes.

La unidad es, por tanto, la medida de todas las cosas, porque dividiendo la sustancia bajo la relación de la cantidad o bajo la de la forma, conocemos lo que constituye la sustancia. Y la unidad es indivisible porque el elemento primero de cada ser es indivisible. Sin embargo, no todas las unidades son indivisibles de la misma manera, véase el pie y la mónada. Hay unidades absolutamente indivisibles; otras admiten, como ya hemos dicho, una división en partes indivisibles para los sentidos, porque probablemente toda continuidad puede dividirse. Por lo demás, la medida de un objeto es siempre del género de este objeto. En general, la magnitud es la que mide la magnitud, y en particular se mide la longitud por la longitud, la latitud por la latitud, el sonido por el sonido, la pesantez por la pesantez, las mónadas por las mónadas. Así debe expresarse este último término, y no diciendo que el número es la medida de los números; lo cual debería decirse al parecer, puesto que la medida es del mismo género que el objeto. Pero hablar de esta manera no sería decir lo que nosotros hemos dicho; equivaldría más bien a decir: la medida de las mónadas son las mónadas y no es la mónada; el número es una multitud de mónadas.

Damos también a la ciencia y a la sensación el nombre de medida de las cosas por la misma razón que a la unidad, porque nos dan también el conocimiento de los objetos. En realidad tiene una medida más bien que servir de medida; pero relativamente a la ciencia, estamos en el mismo caso que si alguno nos mide; conoceremos cuál es nuestra talla porque se ha aplicado muchas veces la medida del codo de nuestro cuerpo. Protágoras pre-

tende que el hombre es la medida de todas las cosas. Por esto entiende indudablemente el hombre que sabe y el hombre que siente; es decir, el hombre que tiene la ciencia y el hombre que tiene el conocimiento sensible. Ahora bien, nosotros admitimos que éstas son medidas de los objetos. Nada más hay más maravilloso que la opinión de Protágoras, y sin embargo su proposición no carece de sentido.

Hemos hecho ver que la unidad (entendida esta palabra en su significación propia) es la medida por excelencia, que es ante todo la medida de la cantidad, que es después la de la cualidad. Lo indivisible bajo la relación de la cantidad, lo indivisible bajo la relación de la cualidad, he aquí en ambos casos lo que constituye la unidad. La unidad es, por tanto, indivisible o absolutamente indivisible, o en tanto que unidad.

- II -

Nos hemos preguntado cuál es la esencia, cuál es la naturaleza de los seres, procurando resolver las dificultades que se presentaban. ¿Qué es, pues, la unidad y qué idea debe formarse de ella? ¿Consideraremos la unidad como una sustancia, opinión profesada en otro tiempo por los pitagóricos y después por Platón, o bien hay alguna naturaleza que es la sustancia de la unidad? ¿Será preciso reducir la unidad a una forma más conocida y adoptar con preferencia el método de los físicos, quienes pretenden, unos que la unidad es la amistad, otros que es el aire, y otros que es el infinito?

Si no es posible que nada de lo que es universal sea sustancia, como hemos dicho al tratar de la sustancia y del ser; si lo universal no tiene una existencia sustancial, una y determinada, fuera de la multiplicidad de las cosas, porque lo universal es común a todos los seres; si, por último, no es más que un atributo, evidentemente la unidad misma tampoco es una sustancia, porque el ser y la unidad son por excelencia el atributo universal. Y así, por una parte, los universales no son naturalezas y sustancias independientes de los seres particulares, y por otra, la unidad, lo mismo que el ser y por las mismas razones, no puede ser ni un género, ni la sustancia universal de las cosas. Por otra parte, la unidad debe decirse igualmente de todos los seres.

El ser y la unidad se toman en tantas acepciones el uno como la otra. Luego si hay para las cualidades, así como para las cantidades, una unidad, una naturaleza particular, evidentemente debe plantearse esta cuestión en general: ¿qué es la unidad? Así como se pregunta: ¿qué es el ser? No basta decir que la unidad es la naturaleza de la unidad. En los colores, la unidad es un color; es lo blanco, por ejemplo. Todos los colores, al parecer, proceden de lo blanco y de lo negro; pero el negro no es más que la privación de lo blanco, como las tinieblas son la privación de la luz, porque las tinieblas no son realmente más que una privación de luz. Admitamos que los seres sean colores; entonces los seres serían un número, ¿pero qué especie de número? Evidentemente un número de colores; y la unidad, propiamente dicha, sería una unidad particular, por ejemplo, lo blanco. Si los seres fuesen armonías, los seres serían un número, un número de semitonos; pero la sustancia de las armonías no sería un número solamente; y la unidad tendría sustancia, no la unidad pura y simple, semitono. De igual modo, si los seres fuesen los elementos de las sílabas, serían un número, y la unidad sería el elemento vocal; por último, si fueran un número de figuras, la unidad sería el triángulo, si los seres fuesen figuras rectilíneas. El mismo razonamiento se aplica a todos los demás géneros.

Así que en las modificaciones, en las cualidades, en las cantidades, en el movimiento, hay siempre números y una unidad; el número es un número de cosas particulares, y la unidad es un objeto particular; pero no es ella misma la sustancia de este objeto. Las esencias están necesariamente en el mismo caso, porque esta observación se aplica igualmente a todos los seres. Se ve entonces que la unidad es en cada género una naturaleza particular, y que la unidad no es de suyo la naturaleza de lo que quiera; y así como en los colores la unidad que es preciso buscar es un color, de igual modo la unidad que es preciso buscar en las esencias es una esencia.

Lo que prueba, por otra parte, que la unidad significa desde un punto de vista la misma cosa que el ser, es que acompaña, como el ser, a todas las categorías y, como él, no reside en particular en ninguna de ellas, ni en la esencia, ni en la cualidad, para citar ejemplos; que lo mismo significa la expresión un hombre, que cuando se dice hombre, de la misma manera que el ser no significa otra cosa que sustancia, cualidad o cuantidad; y por último, que la unidad, en su esencia, es la individualidad misma.

- III -

La unidad y la pluralidad se oponen en muchos conceptos: en un sentido, la unidad es opuesta a la pluralidad, como lo indivisible lo es a lo divisible. Porque lo que está dividido o es divisible se llama pluralidad; lo que no es divisible ni está dividido se llama unidad. Como la opuesta se toma en cuatro sentidos diferentes, uno de los cuales es la oposición por privación, habrá entre la unidad y la pluralidad oposición por contrariedad y no por contradicción o por relación. La unidad se expresa, se define por medio de su contrario; lo indivisible por medio de lo divisible, porque la pluralidad cae más bien bajo los sentidos que la unidad; lo divisible más bien que lo indivisible; de suerte que bajo la relación de la noción sensible la pluralidad es anterior a lo indivisible. Los modos de la unidad, como hemos dicho con motivo de las diversas especies de oposición, son la identidad de la semejanza, la igualdad; los de la pluralidad son la heterogeneidad, la desemejanza, la desigualdad. La identidad tiene diferentes sentidos. Hay, en primer lugar, la identidad numérica, que se designa a veces por estas palabras: es un solo y mismo ser; y esto tiene lugar cuando hay unidad bajo la relación de la noción y del número: por ejemplo, tú eres idéntico a ti mismo bajo la relación de la forma y de la materia. Idéntico se dice igualmente cuando hay unidad de noción respecto de la sustancia primera; y así las líneas rectas iguales son idénticas. También se llama idénticos a cuadriláteros iguales y que tienen sus ángulos iguales, aunque haya pluralidad de objetos: en este caso la unidad consiste en igualdad.

Los seres son semejantes cuando, no siendo absolutamente idénticos y difiriendo bajo la relación de la sustancia y del sujeto son idénticos en cuanto a la forma: un cuadrilátero más grande es semejante a un cuadrilátero más pequeño; líneas y rectas desiguales son semejantes; son semejantes pero no absolutamente idénticas. Se llaman también semejantes las cosas que teniendo la misma esencia, pero siendo susceptibles de más y de menos, no tienen, sin embargo, ni más ni menos, o bien aquellas cuyas cualidades son específicamente unas e idénticas: en este sentido se dice que lo que es muy blanco se parece a lo que es menos, porque hay entonces unidad de especie. Se llaman, por último, semejantes los objetos que presentan más analogías que diferencias, ya sea absolutamente, ya simplemente en apariencia: y así, el estaño se parece más bien a la plata que al oro; el oro se parece al fuego por su color leonado y rojizo.

Es evidente, en vista de esto, que diferente y desemejante tienen también muchos sentidos. La diferencia es opuesta a la identidad; de suerte que todo relativamente a todo es idéntico o diferente. Hay diferencia, si no hay unidad de materia y de forma: tú difieres de tu vecino. Hay una tercera especie de diferencia; la diferencia en los seres matemáticos.

Y así, todo relativamente a todo es diferente o idéntico, con tal, sin embargo, de que haya unidad o ser. No hay negación absoluta de la identidad; se emplea ciertamente la expresión no-idéntico, pero nunca cuando se habla de lo que no existe; sino que siempre cuando se trata de seres reales. Porque se dice igualmente uno y no-uno de aquello que por su naturaleza puede ser uno y ser. Tal es la oposición entre la heterogeneidad y la identidad.

La heterogeneidad y la diferencia no son una misma cosa: en dos seres que no son heterogéneos entre sí, la heterogeneidad no recae sobre algún carácter común, porque todo lo que existe es heterogéneo o idéntico. Pero lo que difiere de alguna cosa, difiere de ella en algún punto; de suerte que es preciso que aquello en que difieren necesariamente sea idéntico. Este algo idéntico es el género o la especie, porque todo lo que difiere, difiere de género o de especie: de género, si no hay diferencia común y producción recíproca, como los objetos que pertenecen a categorías diferentes. Las cosas que difieren de especie son las que son del mismo género. El género es aquello en lo que son idénticas dos cosas que difieren en cuanto a la esencia. Los contrarios son diferentes entre sí, y la contrariedad es una especie de diferencia. La inducción prueba la exactitud de este principio que nosotros habíamos anticipado. En todos los contrarios hay, en efecto, a mi parecer, la diferencia, y no sólo heterogeneidad. Los hay que difieren de género; pero otros están comprendidos en la misma serie de atribución; de suerte que son idénticos bajo la relación del género y de la especie. Hemos fijado en otra parte qué cosas son idénticas y cuáles no lo son.

- IV -

Es posible que las cosas que difieren entre sí difieran más o menos; hay, pues, una diferencia extrema, y esto es a lo que yo llamo contrariedad. Puede asentarse por inducción que la contrariedad es la diferencia extrema: en efecto, respecto de las cosas que difieren de género, no hay tránsito de la una a la otra; hay entre ellas la mayor distancia posible y no cabe entre las mismas combinación posible, mientras que respecto de las cosas que difieren de especie hay producción de los contrarios por los contrarios considerados como extremos. Ahora bien, la distancia extrema es la mayor distancia; de suerte que la distancia de los contrarios es la mayor distancia posible. Por otra parte, lo más grande que hay en cada género es lo que hay de más perfecto, porque lo más grande es lo que no es susceptible de aumento, y lo perfecto aquello más allá de lo que no puede concebirse nada. La diferencia perfecta es un fin en el mismo concepto que se dice que es perfecto todo lo que tiene por carácter ser el fin de algo. Más allá del fin no hay nada; porque en todas las cosas el fin es el último término, es el límite. Por esto fuera del fin no hay cosa alguna, y lo que es perfecto no carece de nada absolutamente.

Es evidente, por supuesto, que la contrariedad es una diferencia perfecta; y teniendo la contrariedad numerosas acepciones, este carácter de diferencia perfecta lo tendrá en estos diferentes modos. Siendo así, una cosa única no puede tener muchos contrarios. Porque más allá de lo que es extremo no puede haber cosa que sea más extrema todavía, y una sola distancia no puede

tener más de dos extremidades. En una palabra: si la contrariedad es una diferencia, no consistiendo la diferencia más que en dos términos, tampoco habrá más de dos en la diferencia perfecta.

La definición que acabamos de dar de los contrarios debe aplicarse a todos los modos de la contrariedad, porque en todos los casos la diferencia perfecta es la diferencia más grande; en efecto, fuera de la diferencia de género y de la diferencia de especie, no podemos establecer otras diferencias; y queda demostrado que no hay contrariedad entre los seres que no pertenecen al mismo género. La diferencia de género es la mayor de todas las diferencias. Las cosas que difieren más en el mismo género son contrarias, porque su diferencia perfecta es la diferencia más grande. En igual forma, las cosas que en un mismo sujeto difieren más, son contrarias, porque en este caso la materia de los contrarios es la misma. Las cosas que, sometidas a un mismo poder, difieren más, son igualmente contrarias; en efecto, una sola y misma ciencia abraza todo un género, y en el género hay objetos separados por la diferencia perfecta, por la diferencia más grande.

La contrariedad primera es la que tiene lugar entre la posesión y la privación; no toda privación, porque la privación se entiende de muchas maneras, sino la privación perfecta. Todos los demás contrarios se los llamará contrarios conforme a éstos, o porque los poseen, o porque los producen o son producidos por ellos; en fin, porque admiten o rechazan estos contrarios u otros contrarios.

La oposición comprende la contradicción, la privación, la contrariedad, la relación; pero la oposición primera es la contradicción, y no puede haber intermedio entre la afirmación y la negación, mientras que los contrarios admiten intermedios; es, por lo tanto, evidente que no hay identidad entre la contradicción y la contrariedad. En cuanto a la privación, ella forma con la posesión una especie de contradicción. Se dice que hay privación para un ser cuando está en la imposibilidad absoluta de poseer, o no posee lo que está en su naturaleza poseer. La privación es, o absoluta, o de tal género determinado. Porque privación se toma en diversos sentidos, como dejamos dicho por otra parte . La privación es, por tanto, una especie de negación; es, o en general una impotencia determinada, o bien esta impotencia en un sujeto. Esto es lo que hace que entre la negación y la afirmación no haya intermedio, mientras que en ciertos casos hay intermedio entre la privación y la posesión. Todo es igual o no-igual; pero no es igual o desigual sino en las cosas susceptibles de igualdad.

Si las producciones en un sujeto material son el tránsito de lo contrario a lo contrario (y, en efecto, ellas vienen de la forma, de la realización de la forma, o bien de la privación de la forma o de la figura), es evidente en este caso que toda contrariedad será una privación; pero probablemente no toda privación es una contrariedad. La causa de esto es que lo que está privado puede estar privado de muchas maneras, mientras que no se da el nombre de contrarios más que a los términos extremos de donde proviene el cambio. Por lo demás, se puede probar por la inducción. En toda contrariedad hay la privación de uno de los contrarios; pero esta privación no es de la misma naturaleza en todos los casos: la desigualdad es la privación de la igualdad; la desemejanza privación de la semejanza; el vicio privación de la virtud. Pero hay, como hemos dicho, diversas clases de privaciones. Tan pronto la privación es una simple falta, tan pronto es relativa al tiempo, a una parte especial: por ejemplo, puede haber privación de cierta época; privación en una parte esencial, o privación absoluta. Por esta razón hay intermedios en ciertos casos (hay, por ejemplo, el hombre que no es ni

bueno ni malo), y en otros no: es preciso de toda necesidad que todo número sea par o impar. En fin, hay privaciones que tienen un objeto determinado, otras que no lo tienen.

Es, por tanto, evidente que siempre es uno de los contrarios la privación del otro. Bastará, por lo demás, que esto sea verdadero para los primeros contrarios, los mismos que son como los géneros de los otros, como la unidad y la pluralidad, porque todos los demás se reducen a éstos.

- V -

Siendo la unidad opuesta a una unidad, podría suscitarse esta dificultad: ¿Cómo la unidad se opone a la pluralidad? (porque todos los contrarios se reducen a éstos). ¿Cómo lo igual se opone a lo grande y a lo pequeño? En toda interrogación de dos términos oponemos siempre dos cosas; y decimos así: ¿es blanco o negro, es blanco o no blanco? Pero no decimos es hombre o blanco sino en una hipótesis particular, cuando preguntamos, por ejemplo: ¿cuál de los dos ha venido, Cleón o Sócrates? Cuando se trata de géneros diferentes, la interrogación no es de la misma naturaleza; no es necesariamente lo uno o lo otro: aquí mismo, si ha podido expresarse de esta suerte, es porque había contrariedad en la hipótesis, porque los contrarios solos no pueden existir al mismo tiempo, y ésta es la suposición que se hace cuando se pregunta: ¿cuál de los dos ha venido? Si fuese posible que hubiesen venido al mismo tiempo, la pregunta sería ridícula. Y sin embargo, hasta en este último caso habría también oposición, oposición de la unidad y de la pluralidad; por ejemplo: ¿han venido ambos o ha venido uno solo de los dos?

Si la interrogación de dos términos es siempre relativa a los contrarios, ¿cómo se hace la interrogación relativamente a lo más grande, a lo más pequeño y a lo igual, y cómo entonces lo igual será opuesto a lo más grande y a lo más pequeño? No puede ser sólo el contrario de uno de los dos; no puede serlo tampoco de ambos; porque, ¿qué razón hay para que lo sea más de lo más grande que de lo más pequeño? De otro lado, lo igual es opuesto también como contrario a lo desigual. De suerte que una cosa sería lo contrario de muchas.

Por otra parte, si lo desigual significa lo mismo que los otros dos términos, grande y pequeño, lo igual será opuesto a ambos, y entonces esta dificultad viene en apoyo de los que dicen que la desigualdad es la díada. Pero resulta de aquí que una cosa es lo contrario de dos, lo cual es imposible. Además, lo igual sería intermedio entre lo grande y lo pequeño; mas al parecer, ningún contrario es intermedio, porque esto no es posible conforme a la definición. La contrariedad no sería una diferencia perfecta si fuese un intermedio; es mucho más exacto decir que hay siempre intermedio entre los contrarios. Resta, pues, añadir que lo igual es opuesto a lo grande y a lo pequeño, como negación o como privación. Por lo pronto no puede ser opuesto de este modo de uno de los dos solamente, porque ¿qué razón hay para que lo sea más bien de lo grande que de lo pequeño? Será, por tanto, la negación privativa de ambos. Por esta razón, cuando se formula la pregunta es preciso siempre que haya comparación de lo igual con los otros dos términos, y no sólo con uno de los dos. No se dirá es más grande o es igual, más pequeño o igual, sino que deberán encontrarse los tres términos reunidos; y aun así no habría necesariamente privación, porque lo que no es ni más grande ni más pequeño no es siempre igual: esto sólo puede tener lugar respecto de las cosas que son naturalmente grandes o pequeñas.

Por lo tanto, lo igual es lo que no es grande ni pequeño, aun teniendo naturalmente la propiedad de ser grande o pequeño. Se opone a ambos como negación privativa, y en este concepto es un intermedio. Asimismo, lo que no es malo ni bueno se opone a lo bueno y a lo malo, pero no ha recibido nombre; y esto procede de que el bien como el mal se toman en muchos sentidos, de que el sujeto no es uno: habría más bien un sujeto único para lo que no es blanco ni negro; y, sin embargo, en esto mismo no hay realmente unidad, porque sólo a ciertos colores determinados se aplica esta negación privativa de negro y de blanco. En efecto, es de necesidad que el color sea moreno o amarillo, o cualquiera otra cosa determinada. Según esto, no tienen razón los que pretenden que lo mismo sucede en todos los casos; habría, pues, entre el calzado y la mano un intermedio que no sería ni el calzado ni la mano, porque hay entre el bien y el mal lo que no es ni bien ni mal. Habría intermedios entre todas las cosas; pero esta consecuencia no es necesaria. Puede haber negación de dos opuestos a la vez en las cosas que admiten algún intermedio, y entre los cuales hay naturalmente un cierto intervalo; pero en el ejemplo que se cita no hay diferencia. Los dos términos comprendidos en la negación común no son ya del mismo género, no hay unidad de sujeto.

- VI -

Puede suscitarse la misma duda relativamente a la unidad y a la pluralidad. En efecto, si la pluralidad es opuesta absolutamente a la unidad, resultan de aquí dificultades insuperables: la unidad será entonces lo poco o el pequeño número, puesto que la pluralidad es opuesta también al pequeño número. Además, dos es una pluralidad, puesto que el doble es múltiple: en este sentido dos es doble. La unidad es, pues, lo poco, porque ¿con relación a qué sería dos una pluralidad si no es con relación a la unidad y a lo poco? No hay duda de que sea menor que la unidad. Además, hay lo mucho y lo poco en la multitud, como lo largo y lo corto en las longitudes; lo que es mucho es una pluralidad; toda pluralidad es mucho. A no ser, por tanto, que se trate de un continuo indeterminado, lo poco será una pluralidad; y entonces la unidad será igualmente una pluralidad porque es un poco. Esta consecuencia es necesaria si dos es una pluralidad. Pero puede decirse que la pluralidad es lo mismo que lo mucho en ciertas circunstancias, y en otras no; y así el agua es mucho y no es una multitud. En todas las cosas que son divisibles, mucho se dice de todo lo que constituye una multitud excesiva, sea absolutamente, sea relativamente a otra cosa; lo poco es una multitud falta o defectuosa.

Multitud se dice también del número, el cual es opuesto sólo a la unidad. Se dice unidad y multitud en el mismo sentido que se diría una unidad y unidades, blanco y blancos, medido y medida; y en este sentido toda pluralidad es una multitud. Todo número, en efecto, es una multitud, porque está compuesto de unidades, porque se puede medir por la unidad; es multitud en tanto que es opuesto a la unidad y no a lo poco. De esta manera el mismo dos es una multitud; pero no lo es en tanto que pluralidad excesiva, sea absolutamente, sea relativamente: dos es la primera multitud. Dos es el pequeño número: absolutamente hablando, porque es el primer grado de la pluralidad falta o defectuosa. Anaxágoras se ha equivocado, por tanto, al decir que todo era igualmente infinito en multitud y en pequeñez. En lugar de y en pequeñez, debía decir y en pequeño número; y entonces hubiera visto que no había infinidad, porque lo poco no es, como algunos pretenden, la unidad, sino la díada.

He aquí en qué consiste la oposición. La unidad y la multitud son opuestas en los números; la unidad es opuesta a la multitud, como la medida a lo conmensurable. Otras cosas son opuestas por relación; en este caso se encuentran aquellas que no son relativas esencialmente. Hemos visto en otra parte que podría haber relación de dos maneras: relación de los contrarios entre sí, y relación de la ciencia a su objeto: una cosa en este caso se dice relativa en tanto que se la refiere a otra cosa.

Nada obsta, sin embargo, a que la unidad sea más pequeña que otra cosa, por ejemplo, que dos. Una cosa no es poco por ser más pequeña. En cuanto a la multitud, es como el género del número: el número es una multitud conmensurable por la unidad. La unidad y el número son opuestos, no en concepto de contrarios sino como hemos dicho que lo eran ciertas cosas que están en relación: son opuestos en cuanto son el uno la medida, el otro lo que puede ser medido. Por esta razón, todo lo que tiene en sí la unidad no es número, por ejemplo, si en una cosa indivisible.

La ciencia se dice relativa a su objeto; pero la relación no es la misma que respecto del número: sin esto la ciencia tendría la traza de ser la medida, y el objeto de la ciencia la de ser lo que puede ser medido. Es muy cierto que toda ciencia es un objeto de conocimiento; pero no todo objeto de conocimiento es una ciencia: la ciencia es, desde un punto de vista, medida por su objeto.

En cuanto a la pluralidad, no es lo contrario de lo poco; lo mucho es lo opuesto a lo poco, como pluralidad más grande opuesta a una pluralidad más pequeña. Tampoco es siempre lo contrario de la unidad; pero así como lo hemos visto, la unidad puede ser considerada como divisible o indivisible; también se la puede considerar como relativa, de la misma manera que la ciencia es relativa al objeto de la ciencia: supóngase la ciencia un número, y el objeto de la ciencia será la unidad, la medida.

- VII -

Puesto que es posible que entre los contrarios haya intermedios, y que realmente los hay en algunos casos, es de necesidad que los intermedios provengan de los contrarios, porque todos los intermedios son del mismo género que los objetos entre los que son intermedios. Llamamos intermedio aquello en lo que debe, desde luego, mudarse necesariamente lo que muda; por ejemplo, si se quiere pasar gradualmente de la última cuerda a la primera, habrá de pasarse por los sonidos intermedios. Lo mismo sucede respecto de los colores; si se quiere pasar de lo blanco a lo negro, se pasará por lo encarnado o lo moreno antes de pasar a lo negro; y lo mismo sucede en todo lo demás. Pero no es posible que haya cambio de un género a otro si no es bajo la relación de lo accidental; que se verifique, por ejemplo, un cambio del color en figura. Es preciso, pues, que todos los intermediarios estén en el mismo género, y el mismo género que los objetos entre los que son intermedios. Por otra parte, todos los intermedios son intermedios entre opuestos, porque sólo entre los opuestos, porque sólo entre los opuestos puede verificarse el cambio. Es imposible que haya intermedios sin opuestos, pues de otro modo habría un cambio que no sería de lo contrario a lo contrario.

Los opuestos por contradicción no tienen intermedios. La contradicción es, en efecto, la oposición de dos proposiciones entre las que no hay medio; uno de los dos términos está necesariamente en el objeto.

Las demás oposiciones son la relación, la privación, la contrariedad. Todas las cosas opuestas por relación y que no son contrarias no tienen intermedios: la causa es que no pertenecen al mismo género: ¿qué intermedio hay, en efecto, entre la ciencia y el objeto de la ciencia? Pero lo hay entre lo grande y lo pequeño. Si los intermedios pertenecen al mismo género, como hemos demostrado, si son intermedios entre los contrarios, es de toda necesidad que se compongan de estos contrarios. Porque, o los contrarios tienen un género, o no le tienen. Si el género es algo anterior a los contrarios, las primeras diferencias contrarias serán las que habrán producido los contrarios en concepto de especies en el género. Las especies se componen, en efecto, del género y de las diferencias: por ejemplo, si lo blanco y lo negro son contrarios, y el uno es un color que hace que se distinga los objetos, el otro es un color que los confunde, estas propiedades de hacer que se distinga o se confunda los objetos serán las diferencias primeras, serán los primeros contrarios. Añádase a esto que las diferencias contrarias son más contrarias entre sí que los otros contrarios. Los demás contrarios y los intermedios se compondrán del género y de las diferencias: por ejemplo, todos los colores intermedios entre lo blanco y lo negro serán definidos por el género (el género es el color), y por ciertas diferencias; pero no serán éstos los primeros contrarios. Como no todo color es blanco o negro, habrá otras diferencias; serán intermedias entre los primeros contrarios; pero las primeras diferencias serán las que hacen distinguir o confundir los objetos. Por consiguiente, es preciso buscar por el pronto estos primeros contrarios que no son opuestos genéricamente, y ver de cuáles provienen los intermedios.

Es de toda necesidad que todo lo que está comprendido bajo un mismo género se componga de partes no compuestas en cuanto al género, o que no se componga. Los contrarios no se componen los unos con los otros, y entonces son principios; en cuanto a los intermedios, o son todos compuestos, o ninguno lo es. De los contrarios proviene algo; de suerte que antes de haber transformación en los contrarios habrá transformación en este algo. Este algo no será más y menos que el uno y que el otro contrario; será intermedio entre ellos, y todos los demás intermedios se compondrán lo mismo. Porque ser más que el uno, menos que el otro, es estar compuesto de objetos con relación a los que se ha dicho que eran más que el uno, menos que el otro. Por otra parte, como no hay otros principios anteriores a los contrarios que sean del mismo género que ellos, todos los intermedios se compondrán de contrarios, y entonces los contrarios y todos los intermedios inferiores se derivarán de los primeros contrarios. Es, pues, evidente que todos los intermedios pertenecen al mismo género, que son intermedios entre los contrarios, y que todos sin excepción se componen de contrarios.

- VIII -

La diferencia de especie es la diferencia entre una cosa y otra cosa dentro de alguna cosa que debe ser común a ambas. Y así, si un animal difiere de especie de otro ser, los dos seres son animales. Es indispensable que los seres cuya especie difiere sean del mismo género, porque llamo género a lo que constituye la unidad y la identidad de dos seres, salvas las diferencias esenciales, sea que exista en concepto de materia o de otra manera. No sólo es preciso que haya entre los dos seres comunidad genérica; no animal sea sólo deben ser dos animales, sino que el mismo género abrazaba los contrarios, porque la diferencia perfecta es la contrariedad. Ahora bien, toda diferencia de especie es la diferencia entre una cosa y otra cosa. De suerte

que lo que forma la identidad de los dos seres, el género que los abraza a ambos, está en él mismo señalado con el carácter de la diferencia. Se sigue de aquí que todos los contrarios están encerrados entre los dos términos de cada categoría; quiero decir, los contrarios que difieren de especie y no de género, los seres que tienen entre sí la mayor diferencia posible, porque entonces es cuando hay diferencia perfecta, y que no hay jamás producción simultánea. La diferencia es, por tanto, una oposición de dos individuos que pertenecían al mismo género.

La identidad de especie es, por lo contrario, la relación de los individuos que no son opuestos entre sí. En efecto, antes de las oposiciones individuales no hay oposición sino en la división del género, sino en los intermedios entre el género y el individuo. Entonces es evidente que ninguna de las especies comprendidas bajo el género está con el género propiamente dicho, ni en una relación de identidad, ni en una relación de diferencia de especie. Por la negación se demuestra la materia. Ahora bien, el género es la materia de lo que se llama género, no en el sentido de raza , como se dice de los heraclidas, sino como lo que entra en la naturaleza de los seres. Las especies no difieren de especie de las especies contenidas en otro género: entonces hay diferencia de género; la diferencia de especie no tiene lugar sino para los seres que pertenecen al mismo género. Es preciso, en efecto, que la diferencia de lo que difiere de especie sea una contrariedad. Ahora bien, sólo entre los seres del mismo género puede haber contrariedad.

- IX -

Se preguntará, sin duda, por qué el hombre no difiere de especie de la mujer, existiendo oposición entre lo femenino y lo masculino y siendo la diferencia de especie una contrariedad; y por qué el macho y la hembra no son animales de especie diferente, puesto que la diferencia que hay entre ellos es una diferencia esencial del animal, y no un accidente como el color blanco o negro, sino que en tanto que animal es el animal masculino o femenino.

Esta objeción viene a reducirse sobre poco más o menos a ésta: ¿por qué una contrariedad produce y otra no produce la diferencia de especie? Hay diferencia de especie, por ejemplo, entre el animal que anda sobre la tierra y el que tiene alas, mientras que la oposición de la blancura y del color negro no produce esta diferencia. ¿Por qué?, se dirá. Porque entre los caracteres de los seres hay unos que son modificaciones propias del género, y otros que no afectan al género mismo. Y, además, hay de una parte la noción pura de los seres, y de otra su materia. Todas las oposiciones que residen en la noción pura constituyen diferencias de especie; todas las que sólo existen en el conjunto de la esencia y de la materia no las producen; de donde se sigue que ni la blancura del hombre ni su color negro constituyen diferencias en el género, y que no hay diferencia de especie entre el hombre blanco y el hombre negro, aun cuando a cada uno se le diese su nombre. En efecto, el hombre es, por decirlo así, la materia de los hombres, y la materia no produce diferencia. Verdaderamente los hombres no son especies del hombre. Y así, bien que haya diferencia entre las carnes y los huesos de que se componen este y aquel hombre, el conjunto ciertamente diferente no difiere específicamente, porque no hay contrariedad en la noción esencial: el conjunto es el último individuo de la especie. Calias es la esencia unida a la materia. Luego porque Calias es blanco, el hombre mismo es blanco; luego es accidental que el hombre sea blanco; luego no es la materia la que puede constituir una diferencia de especie entre el triángulo de metal y el triángulo de madera; es preciso que haya contrariedad en la noción esencial de las figuras.

¿Pero es cierto que la materia, aunque en cierta manera diferente, no produzca jamás diferencia de especie? ¿No la produce en ciertos casos? ¿Por qué tal caballo difiere de tal hombre? La materia, sin embargo, está comprendida en la noción de estos animales. ¿Por qué?, se pregunta. Porque hay entre ellos contrariedad en la esencia. Puede haber oposición entre el hombre blanco y el caballo negro; pero no oposición específica en tanto que el uno es blanco y el otro negro. Si ambos fuesen blancos, diferirían aún de especie entre sí.

En cuanto a los sexos, macho y hembra, son estas modificaciones propias del animal, es cierto, pero no modificaciones en la esencia; tan sólo en la materia, en el cuerpo. Y así la misma esperma, sometida a tal o cual modificación, se hace hembra o macho.Acabamos de ver lo que es diferencia de especie, y por qué ciertos seres difieren y otros no específicamente.

- X -

Hay diferencia de especie entre los contrarios, y lo perecedero y lo imperecedero son contrarios entre sí, porque la privación es una impotencia determinada. Pero de toda necesidad lo perecedero y lo imperecedero difieren genéricamente: aquí hablamos de lo perecedero y de lo imperecedero considerados como universales. Debería parecer que entre un ser imperecedero cualquiera y un ser perecedero no hay necesariamente diferencia específica, como no la hay entre el ser blanco y el ser negro. En efecto, el mismo ser puede ser blanco y negro simultáneamente, si pertenece a los universales; y así el hombre es blanco y negro sucesivamente, si es un individuo; y el mismo hombre puede ser sucesivamente blanco y negro a pesar de que lo blanco y lo negro son opuestos entre sí. Pero entre los contrarios hay unos que coexisten accidentalmente en ciertos seres, como estos de que acabamos de hablar y muchos más, mientras que otros no pueden existir en el mismo ser, como sucede con lo perecedero y lo imperecedero. No hay cosa alguna que sea perecedera accidentalmente, porque lo que es accidental puede no existir en los seres. Ahora bien, lo perecedero existe de toda necesidad en el ser en que existe; sin esto el mismo ser, un ser único, sería a la vez perecedero e imperecedero, puesto que sería posible que no tuviese en sí el principio de su destrucción. Lo perecedero, por consiguiente, o es la esencia misma de cada uno de los seres perecederos, o reside en la esencia de estos seres. El mismo razonamiento cabe respecto de lo imperecedero, porque lo imperecedero y lo perecedero existen así el uno como el otro de toda necesidad en los seres.

Luego hay una oposición entre los principios mismos que por su relación con los seres hacen que tal ser sea perecedero y tal otro imperecedero. Luego lo perecedero y lo imperecedero difieren genéricamente entre sí.

Conforme a todo esto, es evidente que no pueden haber ideas en el sentido en que las admiten ciertos filósofos, porque entonces habría el hombre perecedero de un lado, y del otro el hombre imperecedero. Se pretende que las ideas son de la misma especie que los seres particulares, y no sólo idénticos por el nombre. Ahora bien, hay más distancia entre los seres que difieren genéricamente que entre los que difieren específicamente.

Libro undécimo

I. Dificultades relativas a la filosofía. II. Algunas otras observaciones. III. Una ciencia única puede abrazar un gran número de objetos y de especies diferentes. IV. La indagación de los principios de los seres matemáticos corres-

ponde a la filosofía primera. V. Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. VI. De la opinión de Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas. De los contrarios y de los opuestos. VII. La física es una ciencia teórica, y lo mismo que ella la ciencia matemática y la teológica. VIII. Del ser accidental. IX. El movimiento es la actualidad de lo posible en tanto que posible. X. Un cuerpo no puede ser infinito. XI. Del cambio. XII. Del movimiento.

- I -

La filosofía es una ciencia de principios, y esto resulta evidentemente de la discusión que hemos sostenido al comenzar [con relación] a las opiniones de los demás filósofos sobre los principios. Pero podría suscitarse esta duda: ¿Debe considerarse la filosofía como una sola ciencia o como muchas? Si se dice que es una sola ciencia, una sola ciencia sólo abraza los contrarios, y los principios no son contrarios. Si no es una sola ciencia, ¿cuáles son las diversas ciencias que es preciso admitir como filosóficas? Además, ¿pertenece a una sola ciencia o a muchas el estudiar los principios de la demostración? Si es éste el privilegio de una ciencia única, ¿por qué dar la preferencia a ésta y no a cualquiera otra? Si corresponde a muchas, ¿cuáles son estas ciencias? Además, ¿se ocupa la filosofía de todas las esencias? Si no se ocupa de todas, es difícil determinar de cuáles debe ocuparse. Pero si una sola ciencia las abraza todas, no se ve cómo una ciencia única pueda tener por objeto muchas esencias. ¿Recae sólo sobre las esencias o recae igualmente sobre los accidentes? Si es la ciencia demostrativa de los accidentes, no es la de las esencias. Si son objetos de dos ciencias diferentes, ¿cuál es una ciencia y cuál otra, y cuál de ellas es la filosofía? La ciencia demostrativa es la de los accidentes; la ciencia de los principios es la ciencia de las esencias.

Tampoco deberá recaer la ciencia que buscamos sobre las causas de que hemos hablado en la Física, porque no se ocupa del fin, y el fin es el bien, y el bien sólo se encuentra en la acción, en los seres que están en movimiento, como que es el principio mismo del movimiento. Tal es el carácter del fin. Ahora bien, el motor primero no se encuentra en los seres inmóviles. En una palabra, puede preguntarse si la ciencia que en este momento nos ocupa es o no la ciencia de la sustancia sensible, o bien si recae sobre otras esencias. Si recae sobre otras, será sobre las ideas o sobre los seres matemáticos. En cuanto a las ideas, es evidente que no existen; y aun cuando se admitiera su existencia, quedaría aún por resolver esta dificultad: ¿por qué no ha de suceder con todos los seres de que se tienen ideas lo que con los seres matemáticos? He aquí lo que yo quiero decir. A los seres matemáticos se les convierte en intermedios entre las ideas y los objetos sensibles formando una tercera especie de seres fuera de las ideas y de los seres sometidos a nuestros sentidos. Pero no hay un tercer hombre, ni un caballo fuera del caballo en sí y de los caballos particulares.

Por lo contrario, si no tiene esto lugar, ¿de qué seres debe decirse que se ocupan los matemáticos? Evidentemente, no es de los seres que conocemos por los sentidos, porque ninguno de ellos tiene los caracteres de los que estudian las ciencias matemáticas. Y, por otra parte, la ciencia que buscarnos no se ocupa de materiales matemáticos, porque ninguno de ellos se concibe sin una materia. Tampoco recae sobre las sustancias sensibles, porque son perecederas.

También podría preguntarse: ¿a qué ciencia pertenece estudiar la materia de los seres matemáticos? No a la física, porque todas las especulaciones del

físico tienen por objeto los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo. Tampoco corresponde a la ciencia que demuestra las propiedades de los seres que da por supuesta, funda sus indagaciones. Resta decir que nuestra ciencia, la filosofía, es la que se ocupa de este estudio.

Otra cuestión es la de saber si la ciencia que buscamos debe considerarse con relación a los principios que algunos filósofos llaman elementos. Pero todo el mundo admite que los elementos están contenidos en los compuestos. Ahora bien, la ciencia que buscamos parecería ser más bien la ciencia de lo general, porque toda noción, toda ciencia, recae sobre lo general y no sobre los últimos individuos. Será, pues, la ciencia de los primeros géneros: estos géneros serán la unidad y el ser, porque son los que principalmente abrazan todos los seres, teniendo por excelencia el carácter de principios, porque son primeros por su naturaleza: suprimid el ser y la unidad; todo lo demás desaparece en el instante, porque todo es unidad y ser. Por otra parte, si se les admite como géneros, las diferencias participarán necesariamente entonces de la unidad del ser; pero ninguna diferencia participa del género, en vista de lo cual no debe considerárselos, al parecer, como géneros ni como principios.

Luego lo que es más simple es antes principio que lo que lo es menos. Las últimas especies comprendidas en el género son más simples que los géneros, porque son indivisibles, mientras que el género puede dividirse en una multitud de especies diferentes. Por consiguiente, las especies serán, al parecer, principios más bien que los géneros. Por otra parte, en tanto que la supresión del género lleva consigo la de las especies, los géneros tienen más bien el carácter de los principios, porque es principio aquello que todo lo arrastra tras de sí.

Tales son las dudas que pueden ocurrir y, como éstas, otras muchas de la misma naturaleza.

- II -

Fuera de esto, ¿deben o no admitirse otros seres además de los individuos? La ciencia que buscamos, ¿ha de recaer sobre los individuos? Pero hay una afinidad de individuos. Fuera de los individuos están los géneros y las especies; pero ni aquéllos ni éstos son el objeto de nuestra ciencia: y hemos dicho ya por qué era esto imposible. En una palabra, ¿es preciso admitir, sí o no, que existe una esencia separada fuera de las sustancias sensibles, o bien que estas últimas son los únicos seres, y ellas el objeto de la filosofía? Evidentemente nosotros buscamos alguna esencia distinta de los seres sensibles, y nuestro fin es ver si hay algo que exista separado en sí y que no encuentre en ninguno de los seres sensibles. Después, si hay alguna otra esencia independiente de las sustancias sensibles, ¿fuera de qué sustancias sensibles es necesario admitir que existe? Porque ¿qué motivo habrá para decir que esta sustancia independiente existe más bien fuera de los hombres y de los caballos que de los demás animales, o en general de los objetos inanimados? Y, por otra parte, es contrario a la razón, a mi parecer, imaginar sustancias eternas semejantes a las sustancias sensibles y perecederas.

Luego si el principio que buscamos ahora no existe separado de los cuerpos, ¿qué principio podrá admitirse con preferencia a la materia? Pero la materia no existe en acto; no existe más que en potencia. Según esto, la forma y la esencia tienen, al parecer, más derecho al título de principio que

la materia. Pero la forma material es perecedera; de suerte que no hay absolutamente ninguna sustancia eterna separada y en sí: esto es absurdo. Evidentemente hay alguna, pues casi todo los espíritus más distinguidos se han ocupado de esta indagación, convencidos de la existencia de un principio, de una sustancia de este género ¿Cómo, en verdad, podría subsistir el orden si no hubiese algo eterno, separado, inmutable?

Añádase a esto que si existe un principio, una sustancia de la naturaleza que buscamos; si es la sustancia única de todas las cosas, sustancia de los seres eternos y perecederos a la vez, surge otra dificultad: siendo el principio el mismo, ¿cómo unos seres son eternos y otros no? Esto es absurdo. Si hay dos sustancias que sean principios, la una de los seres perecederos, la otra de los seres eternos, y si al mismo tiempo la sustancia de los seres perecederos es eterna, la dificultad no es menor. Porque si el principio es eterno, ¿cómo lo que procede del principio no es eterno también? Si es perecedero, tiene por principio otro principio, éste otro, y se irá hasta el infinito.

Y si se admiten por principios la unidad y el ser, que son, al parecer, por excelencia los principios inmóviles, y si al mismo tiempo ninguno de estos dos principios es un ser determinado, una ciencia, ¿cómo existirán separados y en sí? Porque éstos son los caracteres que buscamos en los principios eternos y primeros. Si, por otra parte, la unidad y el ser son el ser determinado y la esencia, entonces todos los seres serán esencias; porque el ser se dice igualmente de todos los seres y la unidad de un cierto número. Pero pretender que todos los seres son esencias, es sostener una cosa falsa.

Además ¿cómo pueden estar en lo cierto los que dicen que el primer principio es la unidad, y que en este concepto la unidad es esencia, que engendran el primer número por medio de la unidad y de la materia, y dicen que este número es la sustancia de los seres sensibles? ¿Cómo comprender que haya unidad en la díada y en cada uno de los otros números compuestos? Nada dicen sobre esto, y no sería fácil dieran una explicación satisfactoria.

Si se consideran como principios las líneas, o lo que depende de las líneas, y por esto entiendo las superficies primeras, no serán sustancias separadas; no serán más que secciones, divisiones, las unas de las superficies, las otras de los cuerpos, los puntos de las líneas. No serán más que los límites de estos cuerpos; pero semejantes seres existen siempre en otros seres: ninguno de ellos existe separado. Además, ¿cómo concebir una sustancia en la unidad y en el punto? Toda sustancia está sujeta a producción, y el punto no nace; no es más que una división.

Otra dificultad es que toda ciencia recae sobre lo universal, sobre lo que abraza la multiplicidad de las cosas, mientras que la sustancia no es algo general, sino más bien el ser determinado y separado. Y, por tanto, si la ciencia trata de los principios, ¿cómo concebir que el principio sea una sustancia?

Además, ¿hay o no algo independientemente del conjunto? (entiendo por conjunto la materia unida a la forma). Si no hay nada, todo es material, todo es perecedero; si hay algo que sea independiente, será la forma y la figura. Pero ¿en qué caso la forma es independiente, y en qué caso no lo es? Esto es difícil de resolver. Sin embargo, en ciertos casos la forma, evidentemente, no está separada: en el de una casa, por ejemplo.

Por último, ¿los principios son idénticos en cuanto a la especie, o en cuanto al número? Si son idénticos en número, todo será idéntico.

- III -

La ciencia del filósofo es la ciencia del ser, en tanto que ser en todas estas acepciones, y no desde un punto de vista particular. El ser no tiene una significación única, sino que se entiende de muchas maneras: si sólo hay analogía de nombre, y no hay en el fondo un género común, el ser no es del dominio de una sola ciencia, pues que no hay entre las diversas clases de seres unidad de género; pero si hay también entre ellas una relación fundamental, entonces el estudio del ser pertenecerá a una sola ciencia. Lo que hemos dicho que tenía lugar respecto de lo medicinal y de lo sano se verifica igualmente, al parecer, en cuanto al ser. Lo medicinal y lo sano se toman ambos en muchas acepciones: se dan estos nombres a todo lo que puede referirse de tal o cuál manera, ya a la ciencia médica, ya a la salud; pero todas las significaciones de cada una de estas palabras se refieren a una misma cosa. Se da el nombre de medicinal a la noción de la enfermedad y al escalpelo, porque la una viene de la ciencia médica y el otro es útil en esta ciencia. Lo mismo respecto a lo sano: este objeto recibe el nombre de sano porque es el indicio de la salud, aquel otro porque la produce; y lo mismo acontece con las cosas análogas. En fin, lo propio sucede con todos los modos del ser. A cada uno de estos modos se llama ser, o porque es una cualidad, un estado del ser en tanto que ser, o es una disposición, un movimiento u otro atributo de este género.

Todas las acepciones del ser pueden reducirse a una sola acepción común: todas las contrariedades se pueden reducir a las primeras diferencias, a las contrariedades del ser, ya se miren como primeras diferencias del ser la pluralidad y la unidad, la semejanza y la desemejanza, o bien algunas otras diferencias; cuestión que no tenemos necesidad de examinar. Poco importa que se reduzcan los diversos modos del ser al ser o a la unidad. Aun suponiendo que la unidad y el ser no sean idénticos, y sí diferentes, pueden, sin embargo, reemplazarse: la unidad es, desde un punto de vista, el ser, y el ser la unidad.

Puesto que una sola y misma ciencia abraza todos los contrarios, y que en todos los contrarios hay privación, podría suscitarse esta duda: ¿Cómo en ciertos casos hay privación, habiendo un intermedio entre los contrarios, entre lo justo y lo injusto, por ejemplo? En todos los casos es preciso decir que no hay para el intermediario privación completa de cada uno de los extremos; esto sólo tiene lugar en los extremos entre sí. Por ejemplo, si el hombre justo es el que se conforma con las leyes en virtud de una cierta disposición de su naturaleza, no habrá para el hombre no justo privación completa de todo lo que está comprendido en la definición de lo justo. Si falta en algún punto a la obediencia debida a las leyes, habrá para él privación bajo esta relación. Lo mismo tendrá lugar respecto a todo lo demás. Así como el matemático opera sobre puras abstracciones, puesto que examina los objetos despojados de todos sus caracteres sensibles, como la pesantez, la ligereza, la dureza y su contrario, y como el calor, el frío y todos los demás caracteres sensibles opuestos, respectivamente; sólo les deja la cuantidad y la continuidad en una, en dos, en tres direcciones, y los modos de la cuantidad y de lo continuo en tanto que cuantidad y continuo, y no los estudia bajo otras relaciones; examinando tan pronto sus posiciones relativas y lo que es consecuencia de sus posiciones, tan pronto su conmensurabilidad y su inconmensurabilidad, tan pronto sus proporciones, sin que por eso hagamos de la geometría más que una sola y misma ciencia que estudia los objetos bajo todas estas relaciones; pues lo mismo sucede con el ser, puesto que la filosofía, y no otra ciencia, es la única que estudia los accidentes del ser en tanto que ser, y las contrariedades del ser

en tanto que ser. En tanto que susceptible de movimiento, más bien que en tanto que ser, podría atribuirse a la física el estudio del ser. La dialéctica y la sofística se ocupan de los accidentes de los seres, y no de los seres en tanto que seres, ni del ser en sí, ni en tanto que ser.

Resta, por tanto, que digamos que el filósofo es el que trata de los principios de que hemos hablado en tanto que son seres. Y puesto que las diversas significaciones del ser se refieren todas a una significación común y única, así como también las diversas contrariedades, porque todas vienen a reducirse a las primeras contrariedades y a las primeras diferencias del ser, una sola ciencia puede entonces abrazar todas estas cosas, y así se encuentra resuelta la duda que nos habíamos propuesto al principio; quiero hablar de la cuestión acerca de cómo una sola y misma ciencia puede abrazar a la vez muchos seres de géneros diferentes.

- IV -

Así como el matemático se sirve de los axiomas generales, pero deberá sólo desde un punto de vista particular, la filosofía primera deberá igualmente estudiar los principios de los axiomas. Este axioma: si de cantidades iguales se quitan cantidades iguales, las restas serán iguales, se aplica a todas las cantidades. La ciencia matemática acepta ciertamente este principio, pero sólo se ocupa de algunos puntos particulares de la materia que de ella depende; por ejemplo, de las líneas, de los ángulos, de los números, o de cualquier otro modo de la cantidad; pero no estudia estos seres en tanto que son seres, sino sólo en tanto que son continuos en una sola dirección, en dos, en tres. Al contrario, la filosofía no se ocupa de los objetos particulares o de sus accidentes; estudia cada uno de estos objetos bajo la relación del ser en tanto que ser.

En la física sucede lo que en las matemáticas. La física estudia los accidentes y los principios de los seres en tanto que están en movimiento y no en tanto que seres. Pero ya hemos dicho que la ciencia primera es la que estudia los objetos bajo la relación del ser en tanto que ser y no bajo ninguna otra relación. Por esta razón a la física y a las matemáticas no se las debe considerar sino como partes de la filosofía.

- V -

Hay un principio en los seres, relativamente al cual no se puede incurrir en error; precisamente ha de suceder lo contrario esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo; y lo mismo sucede en todas las demás oposiciones absolutas. No cabe demostración real de este principio; y, sin embargo, se puede refutar al que lo niegue. En efecto, no hay otro principio más cierto que éste, del cual pudiera deducírsele por el razonamiento, y era preciso que fuera así para que hubiera realmente demostración. Pero si se quiere demostrar al que pretenda que las proposiciones opuestas son igualmente verdaderas que está en un error, será preciso tomar un objeto que sea idéntico a sí propio, en cuanto puede ser y no ser el mismo en un solo y mismo momento, y el cual,sin embargo, conforme al sistema, no sea idéntico. Es la única manera de refutar al que pretende que es posible que la afirmación y la negación de una misma cosa sean verdaderas al mismo tiempo. Por otra parte, los que quieren conversar entre sí deben comprenderse, porque ¿cómo puede sin esta condición haber entre ellos comunicación de pensamientos? Es preciso, por lo tanto, que cada una de las palabras sea conocida, que exprese una cosa, no muchas, sino una

sola; o bien, si tiene muchos sentidos, es preciso que indique claramente el objeto que al presente se quiere indicar con la palabra. En cuanto al que dice que tal cosa es y no es, niega lo mismo que afirma, y por consiguiente afirma que la palabra no significa lo que significa. Pero esto es imposible; es imposible, si la expresión tal cosa es tiene un sentido, que la negación de la misma cosa sea verdadera. Si la palabra designa la existencia de un objeto, y esta existencia es una realidad, necesariamente es una realidad; pero lo que existe necesariamente no puede al mismo tiempo no existir. Es, por tanto, imposible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas al mismo tiempo respecto del mismo ser.

Además, si la afirmación no es más verdadera que la negación, llamar a tal ser hombre o no hombre no será decir la verdad en un caso más que en otro; pero al decir entonces que el hombre no es un caballo, se estará más en lo cierto, o no se estará menos que el que sostiene que no es hombre. Se estará también, pues, en lo cierto diciendo que el hombre es un caballo, porque los contrarios son igualmente verdaderos; resultando de aquí que el hombre es idéntico al caballo o a cualquiera otro animal.

No hay, decimos, ninguna demostración real de estos principios; se puede, sin embargo, demostrar su verdad al que los ataque con tales argumentos. Preguntando al mismo Heráclito en este sentido, se le hubiera precisado a conceder que es completamente imposible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas al mismo tiempo con relación a los mismos seres. Por no haberse entendido a sí mismo, Heráclito abrazó esta opinión. Admitamos por un momento que su sistema sea verdadero; en tal caso su principio mismo no será verdadero; no será cierto que la misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo; porque así como se dice verdad, afirmando y negando separadamente cada una de estas dos cosas, el ser y el no-ser, en igual forma se dice verdad afirmando, como una sola proposición, la afirmación y la negación reunidas y negando esta proposición total, considerada como una sola afirmación. Por último, si no se puede afirmar nada con verdad, se incurrirá en error diciendo que ninguna afirmación es verdadera. Si puede afirmarse alguna cosa, entonces cae por su propio peso el sistema de los que rechazan los principios, y que por lo mismo vienen a suprimir en absoluto toda discusión.

- VI -

Lo que dice Protágoras no difiere de lo que precede. En efecto, Protágoras pretendía que el hombre es la medida de todas las cosas, lo cual quiere decir simplemente que todas las cosas son, en realidad, tales como a cada uno le parecen. Si así fuera, resultaría que la misma cosa es y no es, es a la vez buena y mala, y que las demás afirmaciones opuestas son igualmente verdaderas, pues muchas veces la misma cosa parece buena a éstos, mala a aquéllos, y que lo que a cada uno parece es la medida de las cosas.

Para resolver esta objeción basta examinar cuál ha podido ser el principio de doctrina semejante. Unos la han profesado por haber adoptado el sistema de los físicos, y en otros ha nacido de ver que no forman todos los hombres el mismo juicio sobre las mismas cosas; así que tal sabor que parece dulce a los unos, parece a los otros tener la cualidad contraria. Un punto de doctrina común a casi todos los físicos es que nada viene del no-ser, y que todo viene del ser. Lo no-blanco, es cierto, viene de lo que es completamente blanco, de lo que no es en ninguna parte no blanco. Pero cuando hay producción de lo no blanco, lo no-blanco, según ellos, debería provenir de lo que es no-blanco, de donde se sigue, en la hipótesis dicha,

que vendría algo del no-ser, a menos que el mismo objeto sea a la vez blanco y no-blanco. Esta dificultad es fácil de resolver. Hemos dicho en la Física cómo lo que es producido viene del no-ser y cómo del ser. Por otra parte, dar crédito igualmente a las opiniones y a las falsas aprensiones de los que están en desacuerdo sobre los mismos objetos, es una pura necedad. Evidentemente, es de toda necesidad que unos u otros estén en el error; verdad que se muestra con toda claridad si se considera lo que tiene lugar en el conocimiento sensible. En efecto, jamás la misma cosa parece dulce a unos, amarga a otros, a menos que en los unos el sentido, el órgano que juzga de los sabores en cuestión, esté viciado o alterado. Y si es así, es preciso admitir que unos son y otros no son la medida de las cosas. Esto lo digo igualmente para lo bueno y lo malo, para lo bello y lo feo y demás objetos de este género.

Profesar la opinión de que se trata es creer que las cosas son tales como parecen a los que comprimen el párpado inferior con el dedo, y hacen así que un solo objeto les parezca doble; es creer que hay dos objetos porque se ven dos, y en seguida que no hay más que uno, porque los que no ponen la mano en el ojo no ven más que uno. Por otra parte, es absurdo formar juicio sobre la verdad al tenor de los objetos sensibles que vemos que mudan sin cesar y no persisten nunca en el mismo estado. En los seres que permanecen siendo siempre los mismos, y no son susceptibles de ningún cambio, es donde debe buscarse la verdad. Tales como los cuerpos celestes. No aparecen tan pronto con estos caracteres como con otros; son siempre los mismos, y no experimentan ninguna mudanza.

Además, si el movimiento existe; si algo se mueve, siendo todo movimiento el tránsito de una cosa a otra, es preciso, en el sistema que nos ocupa, que lo que se mueve esté aún en aquello de donde procede y no esté; que esté en movimiento hacia tal fin, y que al mismo tiempo haya llegado ya a él. De no ser así, la negación y la afirmación de una cosa no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Además, si los objetos sensibles están en un flujo y en un movimiento perpetuo bajo la relación de la cantidad, o si por lo menos se admite esto, aunque no sea verdadero, ¿por qué la razón la cualidad no habrá de persistir? Porque una de las razones que han obligado a admitir que las proposiciones contradictorias son verdaderas al mismo tiempo, es el suponer que la cantidad no subsiste la misma en los cuerpos, porque un mismo cuerpo tiene ahora cuatro codos y más tarde no. La cualidad es lo que distingue la forma sustancial, la naturaleza determinada; la cantidad afecta a lo indeterminado.

No para en esto. ¿Por qué cuando su médico les ordena que tomen tal alimento, toman este alimento? ¿Qué más razón hay para creer que esto es pan que para creer lo contrario? Y entonces será indiferente comer o no comer. Y, sin embargo, toman el alimento convencidos de que el médico ha afirmado algo que es verdad y que lo conveniente es el alimento que ha ordenado. Y, no obstante, no deberían creerle si no hay una naturaleza invariable en los seres sensibles; si todos, por el contrario, están en un movimiento, en un flujo perpetuo.

Por otra parte, si nosotros mismos mudamos continuamente; si no permanecemos siendo ni un solo instante los mismos, ¿es extraño que no formemos el mismo juicio sobre los objetos sensibles, que nos parezcan diferentes cuando estamos enfermos? Los objetos sensibles, bien que no parezcan a los sentidos los mismos que antes, no han experimentado por esto un cambio; no producen las mismas sensaciones y sí sensaciones diferentes a los enfermos, porque éstos no se encuentran en el mismo estado, en la misma

disposición que cuando están sanos. Lo mismo sucede necesariamente en el cambio de que hablamos antes. Si no mudáramos, si permaneciésemos siempre los mismos, los objetos persistirían para nosotros.

En cuanto a aquellos que, valiéndose del razonamiento, han suscitado las objeciones precedentes, no es fácil convencerles si no admiten algún principio respecto del que no exijan la razón. Porque toda prueba, toda demostración, parte de un principio de este género. El no admitirlo es suprimir toda discusión, y por consiguiente toda prueba. Para tales gentes no hay pruebas que alegar. Pero los que sólo dudan, en razón de las dificultades de que acabamos de hablar, es fácil disipar su incertidumbre y descartar de su espíritu lo que constituye su duda. Esto es evidente conforme a lo que hemos dicho antes.

De aquí resulta claramente que las afirmaciones opuestas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo del mismo objeto; que los contrarios tampoco pueden encontrarse simultáneamente, puesto que toda contrariedad contiene una privación, de lo que puede uno asegurarse reduciendo a su principio las nociones de los contrarios. En igual forma, ningún término medio puede afirmarse sino de un solo y mismo ser: supongamos que el sujeto sea blanco; si decimos que no es blanco ni no-blanco, incurriremos en error, porque resultaría de aquí que el mismo objeto sería blanco y no lo sería. Sólo uno de los dos términos comprendidos a la vez en la expresión podrá afirmarse del objeto; será, si se afirma lo no-blanco, la negación de lo blanco. No se puede, por tanto, estar en la verdad admitiendo el principio de Heráclito o el de Anaxágoras; sin esto podrían afirmarse los contrarios del mismo ser. Porque cuando Anaxágoras sostiene que todo está en todo, dice que lo dulce, lo amargo y todos los demás contrarios se encuentran en ello igualmente, puesto que todo está en todo, no sólo en potencia, sino en acto y distintamente. No es posible tampoco que todo sea verdadero y todo falso; en primer lugar a causa de los numerosos absurdos a que conduce esta hipótesis, según hemos dicho; y luego porque, si todo es falso, no se estará en lo verdadero, al afirmar que todo es falso; en fin, porque si todo es verdadero, el que diga que todo es falso, no dirá una cosa falsa.

- VII -

Toda ciencia se ocupa de indagar ciertos principios y ciertas causas, con ocasión de cada uno de los objetos a que se extiende su conocimiento. Esto hacen la medicina, la gimnástica y las demás diversas ciencias creadoras, así como las ciencias matemáticas. Cada una de ellas se circunscribe, en efecto, a un género determinado, y trata únicamente de este género; le considera como una realidad y un ser, sin examinarlo, sin embargo, en tanto que ser. La ciencia que trata del ser en tanto que ser, es diferente de todas estas ciencias y está fuera de ellas.

Las ciencias que acabamos de mencionar toman cada una por objeto en cada género la esencia, y tratan de dar, sobre todo lo demás, demostraciones más o menos sujetas a excepciones, más o menos rigurosas. Las unas admiten la esencia percibida por los sentidos; las otras asientan desde luego la esencia como hecho fundamental. Es claro entonces que no ha lugar, con esta manera de proceder, a ninguna demostración, ni de la sustancia, ni de la esencia.

La física es una ciencia; pero no es evidentemente una ciencia práctica, ni una ciencia creadora. En las ciencias creadoras es en el agente, y no en el objeto que padece la acción, en el que reside el principio del movimiento; y este principio es un arte o cualquiera otra potencia. Lo mismo sucede con

las ciencias prácticas; no es en la cosa que es objeto de la acción donde reside el movimiento, y sí más bien en el ser que obra. La ciencia del físico trata de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento. Por tanto, se ve que la ciencia física no es una ciencia práctica, ni una ciencia creadora, sino que es de toda necesidad una ciencia teórica, porque es imprescindible que esté incluida en uno de estos tres géneros.

Puesto que es necesario que cada ciencia conozca desde cualquier punto de vista la esencia, y que se sirva de ella como de un principio, el físico no puede ignorar la manera de definir; es preciso que sepa qué es verdaderamente la noción sustancial en los objetos de que trata, si aquélla está en el mismo caso que lo chato, o más bien en el de lo romo. La noción de chato implica la materia del objeto; la de romo es independiente de la materia. En efecto, en una nariz se produce lo chato, y por esto la noción de lo chato implica la de la nariz: el chato es el de nariz roma. Es evidente que la materia debe entrar en la definición de la carne, del ojo y de las otras partes del cuerpo.

Hay una ciencia del ser considerado en tanto que ser e independiente de todo objeto material: veamos, pues, si es preciso admitir la identidad de esta ciencia con la física, o más bien su diferencia. La física trata de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento. La ciencia matemática es una ciencia teórica ciertamente y que trata de objetos inmóviles; pero estos objetos no están separados de toda materia. La ciencia del ser independiente e inmóvil es diferente de estas dos ciencias; en el supuesto que haya una sustancia que sea realmente sustancia, quiero decir, independiente e inmóvil, lo cual nos esforzaremos por probar. Y si hay entre los seres una naturaleza de esta clase será la naturaleza divina, será el primer principio, el principio por excelencia.

En este concepto hay tres ciencias teóricas: Física, Ciencia matemática y Teología. Ahora bien, las ciencias teóricas están sobre las demás ciencias. Pero la última nombrada supera a todas las ciencias teóricas. Ella tiene por objeto el ser, que está por encima de todos los seres, y la superioridad o inferioridad de la ciencia se gradúa por el valor del objeto sobre que versa su conocimiento.

Importa averiguar si la ciencia del ser en tanto que ser es o no una ciencia universal. Cada una de las ciencias matemáticas trata de un género de seres determinado; la ciencia universal abraza todos los seres. Por tanto, si las sustancias físicas fuesen las primeras entre todas las esencias, entonces la primera de todas las ciencias sería la física. Pero si existe otra naturaleza, una sustancia independiente e inmóvil, es preciso que la ciencia de esta naturaleza sea otra ciencia, una ciencia anterior a la física, una ciencia universal por su misma anterioridad.

- VIII -

El ser en general se entiende de varias maneras, y por lo pronto como ser accidental: hablemos, pues, de ser accidental. Es completamente evidente que ninguna de las ciencias que hemos enumerado trata del accidente. El arte de construir de ninguna manera se ocupa de lo que pueda acaecer a los que habrán de servirse de la casa; de saber, por ejemplo, si les desagradarán o les gustarán las habitaciones. Lo mismo sucede con el arte del tejedor, el del zapatero y en el arte culinario. Cada una de estas ciencias se ocupa únicamente del objeto que le es propio, es decir, de su fin propio; ninguna considera un ser en tanto que músico, en tanto que gramático. Razonamientos como éste: un hombre es músico; se hace gramático; luego debe de ser a la vez lo uno y lo otro; pero antes no era ni lo uno ni lo otro; ahora

bien, lo que no existe, de todo tiempo ha devenido o llegado a ser; luego este hombre se ha hecho músico y gramático simultáneamente.

Semejantes razonamientos, digo, jamás son los que busca una ciencia reconocida por todos como tal, y sólo la Sofística los hace objeto de ciencia. Sólo la Sofística trata del accidente. Y así el dicho de Platón no carece de exactitud: la Sofística, ha dicho, versa sobre el no-ser.

Se verá claramente que toda ciencia de lo accidental es imposible, si se examina con atención la naturaleza misma de lo accidental.

Hay entre los seres unos que existen siempre y necesariamente, no de una necesidad que es efecto de la violencia, sino de la que sirve de fundamento a las demostraciones; otras cosas sólo existen ordinariamente; otras, por último, no existen ni ordinariamente, ni siempre, ni de toda necesidad, sino sólo según las circunstancias. Que haga frío durante la canícula, por ejemplo, es cosa que no sucede ni siempre, ni necesariamente, ni en el mayor número de casos. Pero puede suceder a veces. El accidente es lo que no sucede ni siempre, ni de toda necesidad, ni en el mayor número de casos. Esto es, en nuestra opinión, el accidente. La imposibilidad de una ciencia de lo accidental es por lo mismo evidente. En efecto, toda ciencia se ocupa, o de lo que existe eternamente, o de lo que existe ordinariamente; el accidente no existe ni eterna ni ordinariamente.

Es claro, por otra parte, que las causas y los principios del ser accidental no son del mismo género que las causas y los principios del ser en sí. Si esto, todo sería necesario. En efecto, si existiendo esta cosa otra cosa existe, y si existe también aquélla, existiendo otra esto se verifica, no según las circunstancias, sino necesariamente, el efecto producido necesariamente debe ser necesario, y así se llega hasta el último efecto. Pues bien, este último efecto es el accidente. Todo sería entonces necesario, lo cual equivale a la supresión absoluta de la acción de las circunstancias sobre los seres que se hacen devenir, y de su posibilidad de devenir o de no devenir; consecuencia a la que se llega aun suponiendo que la causa no es, sino que deviene. Porque entonces todo llegará a ser o devendrá necesariamente. Habrá mañana un eclipse si tal cosa tiene lugar, y tal cosa tendrá lugar a condición de que otra cosa también se verifique, la cual llegará a ser o devendrá bajo otra condición también. Y si de un tiempo limitado, si de este tiempo que separa mañana del instante actual, se rebaja sin cesar tiempo, como acabamos de hacer, se llegará por último al instante presente. Por consiguiente, la existencia de lo que es al presente arrastrará necesariamente la producción de todo lo que deberá seguirse, y, por consiguiente, todo deviene necesariamente.

Respecto al ser que significa lo verdadero y no el accidente, consiste únicamente en lo que el pensamiento afirma o niega del sujeto; es una modificación del pensamiento mismo; no se buscan los principios de este ser, sino los del ser exterior e independiente. En cuanto al otro ser, quiero decir, al accidental, es lo no necesario, es lo indeterminado. Ahora bien, ningún orden hay en las causas del ser accidental y, por otra parte, son infinitas en número, mientras que la causa final es el fundamento de todo lo que se produce en la naturaleza o proviene del pensamiento.

El azar es toda producción accidental, ya de la naturaleza, ya del pensamiento. La misma relación que hay entre el ser en sí y el ser accidental existe igualmente entre las causas de estos seres. El azar es la causa accidental de lo que se hace con intención y con cierto fin. El azar y el pensamiento se refieren al mismo objeto, no habiendo elección sin pensamiento.

Pero las causas que producen los efectos atribuidos al azar son indeterminados; de donde se sigue que el azar es impenetrable a la razón humana, que no es más que una causa accidental, o que no es causa de nada. Un dichoso o desgraciado azar es el advenimiento de un bien o de un mal; grandes bienes o grandes males, he aquí la prosperidad o la adversidad.

Así como ningún ser accidental es anterior a un ser en sí, en igual forma hay posterioridad para las causas del ser accidental. Aun admitiendo que el cielo tiene por causa el azar o un concurso fortuito, habría todavía una causa anterior: la inteligencia y la naturaleza.

- IX -

Entre los seres hay unos que existen en acto solamente, otros solamente en potencia, otros en potencia y en acto a la vez; y hay, por último, el ser propiamente dicho, el ser bajo la relación de la cantidad y bajo la relación de las otras categorías. En cuanto al movimiento, éste no existe fuera de las cosas: siempre se verifica el cambio [con relación a] alguno de los puntos de vista del ser. Y el cambio difiere, no sólo según las diferentes categorías, sino también en la misma categoría. Cada categoría es doble en los seres: respecto de la esencia, por ejemplo, hay la forma del objeto y la privación de la forma; en cuanto a la cualidad, lo blanco y lo negro; para la cantidad, lo completo y lo incompleto; por último, el objeto sube o baja, es ligero o pesado, si se trata de la velocidad. Hay, por consiguiente, tantas especies de movimiento o de cambio como especies tiene el ser en sí mismo.

En cada género de seres se da el ser en potencia y el ser en acto. Llamo movimiento a la actualidad de lo posible en tanto que posible. Veamos la prueba de la exactitud de esta definición. Cuando hay posibilidad de construcción, mediante el paso al acto en esta cualidad misma, decimos que hay acto en tanto que hay construcción, y esto es lo que constituye la construcción.

Lo mismo acontece con la enseñanza, la curación de una enfermedad, la rotación, la marcha, el salto, la degeneración, el crecimiento. Se sigue de aquí que hay movimiento durante esta clase de actualidad, no antes, ni después; y el movimiento es la actualidad de lo que existe en potencia, cuando la actualidad se manifiesta, no en tanto que el ser es, sino en tanto que móvil. Y he aquí lo que yo entiendo por en tanto que móvil. El metal es la estatua en potencia; sin embargo la actualidad del metal en tanto que metal no es el movimiento que produce la estatua. La noción del metal no implica la noción de una potencia determinada. Si hubiese entre estas nociones identidad absoluta, esencial, entonces la actualidad del metal sería cierto movimiento. Pero no hay identidad como lo prueba el examen de los contrarios. La potencia de gozar salud y la de estar enfermo no son una y sola cosa, sin lo cual la salud y la enfermedad serían idénticas. Y, sin embargo, el sujeto de la salud y el de la enfermedad no son más que una y sola cosa, ya sea aquél los humores o la sangre. Puesto que no hay identidad en el caso en cuestión, ni tampoco entre el color y el objeto visible, se sigue de aquí que la actualidad de lo posible en tanto que posible constituye el movimiento.

Esto es el movimiento; durante esta especie de actualidad el objeto se mueve, no antes ni después; esto es completamente evidente. Todo objeto puede tan pronto darse como no darse en acto. Y así, de una parte lo que puede ser construido en tanto que puede ser construido, y de otra la actualidad de lo que puede ser construido en tanto que puede ser construido; he aquí la construcción. La construcción es: o la actualidad misma o la casa. Pero

cuando es una casa, la posibilidad de construir no existe ya: lo que podía ser construido está ya construido. Es preciso que el acto verdadero sea en este caso una construcción, porque la construcción es un movimiento. El mismo razonamiento tiene lugar respecto de los demás movimientos.

Una prueba de que nosotros no nos hemos equivocado, nos la suministran los sistemas de los demás filósofos sobre el movimiento y la dificultad que experimentan al definirlo de otra manera que como nosotros lo hemos hecho. Sería imposible colocarlo en otro género que en el que nosotros le hemos asignado; esto se advierte en sus mismas palabras. Hay unos que llaman al movimiento una diversidad, una desigualdad, el no-ser; cosas todas que no implican necesariamente el movimiento. El cambio no se reduce a estos principios más que a sus opuestos, ni tampoco sale de ellos. Lo que hace que se reduzca a los principios negativos es que el movimiento parece algo indefinido. Ahora bien, principios que componen la serie negativa son indefinidos, porque indican la privación, mientras que ni la esencia, ni la cualidad, ni ninguna de las otras categorías son principios indefinidos. La causa de que el movimiento parezca indefinido es que no puede reducir ni a la potencia, ni al acto de los seres, porque ni la cantidad en potencia se mueve necesariamente, ni la cantidad en acto.

El movimiento es, pues, al parecer, una actualidad, pero una actualidad imperfecta, y la causa de esto es que la potencia al pasar al acto es una potencia imperfecta; y he aquí por qué no es fácil concebir la naturaleza del movimiento. En efecto, sólo podía reducírsele a la privación, o a la potencia pura y simple, o al acto puro y simple; pero es evidente que ninguno de estos principios puede constituirle. Resta, pues, que sea lo que ya hemos dicho, a saber: que el movimiento es una actualidad y no es una actualidad; cosa difícil de comprender, pero que al menos es posible.

Es claro, por otra parte, que el movimiento existe en el objeto móvil, porque el movimiento es la actualidad del objeto móvil producida por el motor. Además, la actualidad del motor no difiere de la actualidad del móvil. Para que haya movimiento es preciso que haya actualidad del uno o del otro. Ahora bien, la potencia del motor es el principio del movimiento: su actualidad es este principio que produce el movimiento; pero este movimiento es la actualidad misma del objeto móvil. No hay, por tanto, más que una sola actualidad para ambos. Por lo demás, la misma distancia hay de uno a dos que de dos a uno, de abajo arriba que de arriba abajo, sin que haya, sin embargo, unidad de ser entre estas cosas: tal es la relación del motor con el objeto en movimiento.

- X -

El infinito es, o lo que no se puede recorrer, porque está en su naturaleza el no poder ser recorrido, a manera que el sonido es invisible, o lo que no puede acabar de recorrer, o lo que no se recorre sino difícilmente o, en fin, lo que no tiene término, ni límite, aunque sea susceptible tenerlo por su naturaleza. También hay el infinito por adición o sustracción, o adición y sustracción a la vez.

El infinito no puede tener una existencia independiente, ser algo por sí mismo, y al mismo tiempo ser un objeto sensible. En efecto, si no es una magnitud, ni una cosa múltiple; si es el infinito sustancialmente y no accidentalmente, debe de ser indivisible, puesto que todo lo divisible es una magnitud o una multitud. Pero si es indivisible no es infinito, a no ser que sea en el mismo concepto que el sonido es invisible. Pero no es de este

infinito del que se habla ni del que nosotros nos ocupamos, y sí del infinito sin límites. ¿Cómo, por otra parte, es posible que el infinito exista en sí, cuando el número y la magnitud de los cuales no es el infinito más que un modo, no existen por sí mismos? Por lo demás, si el infinito es accidental, no podrá ser, en tanto que infinito, el elemento de los seres, así como lo invisible no es el elemento del lenguaje, no obstante la invisibilidad del sonido. Por último, el infinito no puede evidentemente existir en acto, porque entonces una parte cualquiera tomada en el infinito sería a su vez infinita, habiendo identidad entre la esencia de lo infinito y el infinito, si el infinito tiene una existencia sustancial, y no es el atributo de un sujeto. El infinito será, por lo tanto, o indivisible, o divisible, susceptible de ser dividido en infinitos. Pero un gran número de infinitos no puede ser el mismo infinito, porque el infinito sería una parte del infinito como el aire es una parte del aire, si el infinito fuese una esencia y un principio. El infinito es indivisible. Lo que existe en acto no puede ser infinito, porque hay necesariamente cantidad en lo que existe en acto. El infinito es, pues, accidental. Pero dijimos que en tal caso no podía ser un principio, pues el principio es aquello de que el infinito es un accidente, el aire, el número par.

Tales son las consideraciones generales relativas al infinito: vamos a demostrar ahora que el infinito no forma parte de los objetos sensibles.

Un ser limitado por superficies: he aquí la noción de cuerpo; no hay, pues, cuerpo infinito, ya sea sensible, ya inteligible. El número mismo, aunque independiente, no es infinito, porque el número, como todo lo que tiene un número, puede contarse. Si pasamos a los objetos físicos, prueba que no hay cuerpos infinitos lo siguiente: un cuerpo infinito no podría ser un cuerpo compuesto, ni un cuerpo simple. No es un cuerpo compuesto desde el momento en que los cuerpos componentes son limitados en número. Es preciso, en efecto, que en lo compuesto haya equilibrio entre los elementos contrarios, y ninguno de ellos debe ser infinito. Si uno de dos cuerpos constituyentes fuese de alguna manera inferior en potencia, el finito sería absorbido por el infinito. Por otra parte, es imposible que cada uno de los elementos sea infinito. El cuerpo es el que tiene dimensión en todos sentidos, y el infinito es aquello cuya dimensión no tiene límites: y si hubiese un cuerpo infinito, sería infinito en todos sentidos.

El infinito tampoco puede ser un cuerpo uno y simple ni, como algunos pretenden, una cosa fuera de los elementos, y de la que provienen los elementos. No existe semejante cuerpo fuera de los elementos, porque todos los cuerpos se resuelven, y nada más, en los elementos de donde provienen. Es evidente que no hay fuera de los cuerpos simples un elemento como el fuego, por ejemplo, o cualquier otro; porque sería preciso que fuese infinito, para que el todo, aun siendo finito, pudiese ser o devenir este elemento, como en el caso de que habla Heráclito, el todo, dice, deviene o se hace fuego en ciertas circunstancias.

El mismo razonamiento cabe respecto de la unidad, que los físicos colocan fuera de los elementos. Todo cambio se verifica de lo contrario a lo contrario, de lo frío a lo caliente, por ejemplo. Mas el cuerpo sensible ocupa un lugar determinado, y es el mismo lugar el que contiene el todo y sus partes: el todo y las partes de la tierra están también en el mismo lugar. Luego si el todo es homogéneo, o será inmóvil o estará en perpetuo movimiento; pero la última suposición es imposible. ¿Por qué se dirigiría hacia arriba más bien que hacia abajo o en una dirección cualquiera? Si el todo fuese una masa de tierra, por ejemplo, ¿en qué punto podría moverse o permanecer inmóvil? El lugar que esta masa ocupa, el lugar de este cuerpo infinito, es

infinito, y la masa le llenaría, por tanto, por entero. ¿Y cómo puede ser así? ¿Cuál puede ser en este caso la inmovilidad, cuál puede ser el movimiento? ¿Habría inmovilidad en todas las partes del lugar? Entonces jamás habría movimiento. Por el contrario, ¿hay movimiento en todas las partes del lugar? Entonces jamás habrá reposo. Pero si hay heterogeneidad en el todo, los lugares están entre sí, en la misma relación que las partes que ellos contienen. Por lo pronto, no hay unidad en el cuerpo que constituye el todo, sino unidad por contacto. Luego o el número de las especies de cuerpos que le componen es finito o es infinito. No es posible que este número sea finito; sin esto habría cuerpos infinitos, otros que no lo serían, siendo el todo infinito: lo sería el fuego, por ejemplo, o el agua. Pero semejante suposición es la destrucción de los cuerpos finitos. Mas si el número de las especies de cuerpos es infinito, y si son simples, habrá una infinidad de especies de lugares, de especies de elementos. Ahora bien, esto es imposible: el número de las especies de lugares es finito; luego el número de las especies de cuerpos que componen el todo es necesariamente finito.

En general, un cuerpo no puede ser infinito, y de igual modo tampoco el lugar que contiene los cuerpos, puesto que todo cuerpo sensible es pesado o ligero. El cuerpo infinito tendría un movimiento, ya horizontal, ya de abajo a arriba. Pero ni el infinito todo y entero podría ser susceptible de semejante movimiento, ni la mitad del infinito, ni una parte cualquiera del infinito. ¿Cómo establecer la distinción, y por qué medio determinar que esto es lo bajo del infinito, aquello lo alto, el fin, el medio? Por otra parte, todo cuerpo sensible está en un lugar. Pero hay seis especies de lugar. ¿Dónde encontrarlas en el caso de la existencia de un cuerpo infinito? En una palabra, si es imposible que el lugar sea infinito, lo es que lo sea el cuerpo mismo. Lo que está en algún lugar está en alguna parte, es decir, que está arriba, abajo, o en los otros lugares. Ahora bien, cada uno de éstos es un límite.

No hay identidad entre el infinito en la magnitud, el infinito en el movimiento y el infinito en el tiempo; no son una sola y misma naturaleza. De estos tres infinitos, el que sigue se dice infinito por su relación con el que precede. A causa de su relación con la magnitud que experimenta un movimiento, una alteración, un aumento, se dice que es el movimiento infinito. El tiempo es infinito a causa de su relación con el movimiento.

- XI -

El ser que muda o experimenta un cambio accidental, como si el músico se pasea, o tiene en sí algo que muda, y éste es el cambio propiamente dicho. Todo cambio parcial está en este último caso: se cura el cuerpo, porque se cura el ojo. En fin, hay aquello cuyo movimiento es esencial y primero; quiero decir, lo que es móvil en sí. La misma distinción cabe respecto al motor. Se mueve accidental, parcial o absolutamente. Todo movimiento supone un primer motor, una cosa movida, en un cierto tiempo, a partir de cierto punto y hacia cierto término. Las formas, modificaciones, lugares, que son el fin del movimiento de los seres que se mueven, son inmobles, como la ciencia, el calor. No es el calor un movimiento, no es la calefacción.

El cambio no accidental no se encuentra en todos los seres, sino solamente en los contrarios y en los intermedios, y en los seres respecto de los cuales hay afirmación y negación. La inducción confirmará esto que anticipo.

El cambio es, en los seres que mudan, un tránsito, o de un sujeto a otro sujeto, o de lo que no es sujeto a otro sujeto; y llamo sujeto aquello que se asienta por la afirmación. Hay, por tanto, necesidad de tres especies de

cambios, porque el cambio de lo que no es sujeto a lo que no es sujeto no es un verdadero cambio. Aquí no hay contrarios, no hay tampoco afirmación y negación, no habiendo oposición. El tránsito de lo que no es sujeto al estado del sujeto, en cuyo caso hay contradicción, este cambio es la producción; producción, absolutamente hablando, desde el punto de vista absoluto; producción determinada, si se trata de un ser determinado. El cambio de un sujeto en lo que no es sujeto, es destrucción: destrucción, absolutamente hablando, desde el punto de vista absoluto; destrucción determinada si se trata de un ser determinado.

Si el no ser se toma en muchas acepciones, y si el ser que consiste en la conveniencia o disconveniencia del atributo con el sujeto no puede moverse, lo mismo sucede con el ser en potencia, con el ser opuesto al ser propiamente dicho. Sin embargo, puede haber movimiento accidental de lo que no es blanco o de lo que no es bueno; lo no blanco puede ser un hombre. Pero lo que no tiene absolutamente existencia determinada no puede jamás moverse; es imposible, en efecto, que el no ser esté en movimiento. Por consiguiente, es imposible que la producción sea un movimiento, porque lo que deviene es el no ser. Sólo accidentalmente, sin duda alguna, es como el no ser deviene; es cierto, sin embargo, que el no ser es el fondo de lo que deviene, o llega a ser en el sentido propio de esta expresión. Lo mismo sucede con respecto al reposo. He aquí dificultades insuperables. Añádase a esto que todo objeto en movimiento está en un lugar. Pero el no ser no está en un lugar, pues de otro modo estaría en alguna parte; luego la misma destrucción no es un movimiento. En efecto, lo contrario al movimiento es un movimiento o el reposo; luego lo contrario de la destrucción es la producción.

Puesto que todo movimiento es un cambio; puesto que de los tres cambios que hemos enumerado, el cambio por la producción y el cambio por la destrucción no son movimientos, bien que sean el tránsito de lo contrario a lo contrario, no hay, de toda necesidad, más que un solo cambio verdadero, que es el sujeto en un sujeto. Los sujetos son o contrarios o intermedios. La privación es lo contrario del sujeto, y a veces una expresión afirmativa resigna la privación, como en estos ejemplos: ciego, negro.

- XII -

Las categorías del ser son la esencia, la cualidad, el lugar, la acción y la pasión, la relación, la cantidad, etc.; el movimiento, por tanto, presenta necesariamente tres casos: movimiento en la cualidad, movimiento en la cantidad, movimiento en el lugar. No hay movimiento [en relación] a la esencia, porque no hay cosa alguna que sea lo contrario de la esencia, no hay nada que lo sea de la relación. Si no hay cambio en algo que no es la relación misma, no hay cambio en la relación; de donde se sigue que el movimiento en las relaciones no es más que un movimiento accidental. Lo mismo sucede respecto del agente y del ser que padece la acción, del motor y del ser en movimiento, pues jamás hay movimiento de movimiento, producción de producción ni, en una palabra, cambio de cambio.

Podría haber dos maneras de admitir un movimiento de movimiento. Podría ser como movimiento en un sujeto, del mismo modo que el hombre está en movimiento, porque de blanco que era se ha cambiado en negro. De esta manera, el movimiento experimentaría el calentamiento, el enfriamiento, el cambio de lugar, el aumento. Pero esto es imposible, porque el cambio no puede ser un sujeto. O sería el movimiento de movimiento el cambio que realiza el tránsito de un sujeto a un sujeto de especie diferente, como el

tránsito en el hombre de la enfermedad a la salud. Pero esto mismo es imposible como no sea accidentalmente. En efecto, todo movimiento es el tránsito de un estado a otro estado; la producción misma y la destrucción se encuentran en este caso. Sin embargo, los cambios que son el tránsito de un estado a otro estado opuesto, no son siempre movimientos. Supongamos que hay cambio de la salud a la enfermedad, y al mismo tiempo tránsito de este cambio mismo a otro cambio. Es evidente, sin duda alguna, que si el ser en cuestión está enfermo, puede experimentar al mismo tiempo un cambio de cualquier otra naturaleza, porque nada impide que no esté entonces en reposo. Pero el cambio es siempre de una especie determinada, es siempre el tránsito de un estado al estado opuesto. El estado opuesto al estado de enfermedad sería la vuelta a la salud. Pero éste no es más que un cambio accidental, como el del ser que pasa del recuerdo al olvido; porque el ser en quien se verifica esta clase de cambio, pasa tan pronto de la ignorancia a la ciencia, como de la enfermedad a la salud. Por último, si hay cambio de cambio, producción de producción, será preciso ir hasta el infinito. Si el cambio posterior tiene lugar, es de toda necesidad que el que es anterior tenga también lugar en este supuesto. Admitamos, por ejemplo, que el devenir, absolutamente hablando, deviniese en cierta circunstancia; en este caso también devendría aquello que devenía absolutamente hablando. Por consiguiente, lo que devenía absolutamente hablando, no existía aún; lo que existe es lo que deviene o se hace algo, o aquello que ha devenido o se ha hecho ya algo. Por esto que devenía, absolutamente hablando, devenía igualmente en cierta circunstancia, devenía o se hacía algo; ¿por qué, pues, no existía aún?

En una serie infinita no hay primer término, no habrá primer cambio, ni tampoco cambio que se ligue al primero; por tanto, no es posible que nada devenga, o se mueva, o experimente un cambio. Y luego el mismo ser experimentaría a la vez los dos movimientos contrarios, el reposo, la producción y la destrucción; de suerte que lo que deviene perece en el caso en que aquello que deviene deviniese aún, porque no existe ya, ni en el instante mismo de este devenir, ni después de este devenir, y lo que perece debe existir. Es preciso que lo que deviene, así como lo que cambia, tenga una materia. ¿Qué movimiento, qué producción podrá tener, como el cuerpo sujeto a alteraciones, o como el alma, una existencia determinada, y que fuese aquello que deviene? ¿Y cuál sería el fin del movimiento? El movimiento es tránsito de un sujeto de un estado a otro; el fin del movimiento no debe ser un movimiento. ¿Cómo había de ser un movimiento? La enseñanza no puede tener por fin la enseñanza; no hay producción de producción.

Por lo tanto, el movimiento no se realiza ni en la esencia, ni en la relación, ni en la acción y la pasión. Resta que se verifique en la cualidad, en la cantidad, en el lugar, porque en cada una de estas categorías hay contrariedad.

Llamo en este caso Cualidad, no a la cualidad en la sustancia (porque la diferencia misma sería una cualidad), sino la facultad de ser modificado, lo que hace que un ser sea o no susceptible de ser modificado.

Lo Inmóvil es lo que no puede absolutamente moverse; lo que no se pone en movimiento sino con dificultad, empleando mucho tiempo o lentamente; aquello que siendo susceptible por su naturaleza de movimiento, no puede moverse cuando, donde y como pide su naturaleza el moverse. Lo que yo llamo reposo, sólo se dice de los seres inmóviles, porque el reposo es lo contrario del movimiento, y por consiguiente debe ser una privación en el sujeto.

Reunión con relación al lugar se dice de los seres que están primitivamente en un solo y mismo lugar. Separación se dice de los seres que están en diferentes lugares.

Hay Contacto cuando hay reunión de las extremidades de los objetos en el mismo lugar.

Lo Intermedio es aquello por donde pasa el ser que muda antes de llegar al término a que camina, en el cambio que permite su naturaleza, todo ser cuyo cambio es continuo.

Lo Contrario con relación al lugar es lo que está más distante en línea recta.

Consecuente se dice cuando entre un ser y el principio de donde procede, sea por posición, por forma, cualquiera otra manera determinada, no hay intermedio que forme parte del mismo género, y es lo que sigue como consecuencia. Así las líneas vienen después de la línea, las mónadas después de la mónada, etcétera. Pero nada impide que haya un intermedio de otro género, porque lo consiguiente es siempre resultado de algo posterior: la unidad no lo es de dos, el primer día de la Luna no es consiguiente del segundo.

La Adherencia es el contacto con lo que se sigue.

Todo cambio tiene lugar en los opuestos, es decir, en los contrarios y en la contradicción. No hay medio entre las cosas contradictorias: evidentemente entre los contrarios es donde se encuentra el intermedio.

La Continuidad es una especie de adherencia o de contacto. Se dice que hay continuidad cuando los límites en que dos seres se tocan y se continúan el uno al otro, se confunden entre sí. Se ve entonces que la continuidad se encuentra en los seres que son susceptibles por su naturaleza de llegar a ser o hacerse un ser único por contacto, y que la sucesión es el principio de la continuidad. En consiguiente no está en contacto; pero lo que está es consiguiente. Si hay continuidad, hay contacto; pero si no hay más que contacto, no hay todavía continuidad. En cuanto a los seres que son susceptibles de contacto, no hay conexión. De aquí se sigue que el punto no es lo mismo que la mónada, porque los puntos son susceptibles de tocarse, mientras que las mónadas no lo son; no hay en cuanto a ellas más que la sucesión; hay, por último, un intermedio entre los puntos; no lo hay entre las mónadas.

Libro duodécimo

I. De la esencia. II. De la esencia susceptible de cambio y del cambio. III. Ni la materia ni la forma devienen. IV. De las causas, de los principios, de los elementos. V. De los principios de los seres sensibles. VI. Es preciso que exista una esencia eterna, causa primera de todas las cosas. VII. Del primer motor. De Dios. VIII. De los astros y de los movimientos del cielo. Tradiciones antiquísimas tocantes a los dioses. IX. De la inteligencia suprema. X. Cómo el Universo contiene el soberano bien.

- I -

La esencia es el objeto de nuestro estudio, porque buscamos los principios y las causas de las esencias. Si se considera el Universo como un conjunto de partes, la esencia es la parte primera; si como una sucesión, entonces la esencia tiene el primer puesto, pues de ella viene la cualidad, después

la cantidad. Por lo demás, los objetos que no son esencias no son seres propiamente hablando, sino cualidades y movimientos; existen tan sólo en el mismo concepto que lo no blanco y que lo no recto, a los cuales en el lenguaje común atribuimos la existencia, cuando decimos, por ejemplo: lo no-blanco existe. En fin, nada puede tener una existencia separada más que la esencia.

El ejemplo de nuestros mismos antepasados es una prueba de lo que acabamos de asentar; porque lo que inquirían eran los principios de la esencia, sus elementos, sus causas. Los filósofos de hoy prefieren considerar como esencia los universales, pues que los universales son esos géneros con que forman los principios y esencias, preocupados como están con el punto de vista lógico. Para los antiguos, la esencia era lo particular; era el fuego, la tierra, y no el cuerpo en general.

Hay tres esencias, dos sensibles, una de ellas eterna y la otra perecedera; ninguna duda ocurre con respecto a esta última: son las plantas, los animales. En cuanto a la esencia sensible eterna, es preciso asegurarse si sólo tiene un elemento, o si tiene muchos. La tercera esencia es inmóvil; y según algunos filósofos, tiene una existencia independiente. Unos la dividen en dos elementos; otros reducen a una sola naturaleza las ideas y los seres matemáticos; otros, por último, sólo reconocen los seres matemáticos. Las dos esencias sensibles son objeto de la física, porque son susceptibles de movimiento. Pero la esencia inmóvil es objeto de una ciencia diferente, puesto que no tiene ningún principio que sea común a ella y a las dos primeras.

- II -

La sustancia sensible es susceptible de mudanza. Pero si el cambio tiene lugar entre los opuestos o los intermedios, no entre todos los opuestos, porque el sonido es opuesto a lo blanco, sino de lo contrario a lo contrario, hay necesariamente un sujeto que experimenta el cambio de lo contrario a lo contrario, porque no son los contrarios mismos los que mudan. Además, este sujeto persiste después del cambio, mientras que el contrario no persiste. Hay, pues, además de los contrarios, un tercer término: la materia. Hay cuatro clases de cambio: cambio de esencia lo constituyen la producción y la destrucción propiamente dichas; el cambio de cantidad, el aumento y la disminución; el cambio de cualidad, la alteración; el cambio de lugar, el movimiento. El cambio debe verificarse entre contrarios de la misma especie, y es preciso que la materia, para mudar del uno al otro, los tenga ambos en potencia. Hay dos clases de ser: el ser en potencia y el ser en acto; todo cambio se verifica pasando de uno a otro, de lo blanco en potencia a lo blanco en acto. Lo mismo sucede respecto al aumento y disminución. Se sigue de aquí que no es siempre accidental el que una cosa provenga del no-ser. Todo proviene del ser; pero sin duda del ser en potencia, es decir, del no-ser, en acto. Esta es la unidad de Anaxágoras, porque este término expresa mejor su pensamiento que las palabras: todo estaba confundido; esta es la mezcla de Empédocles y Anaximandro, y esto es lo que dice Demócrito: todo existía a la vez en potencia, pero no en acto. Estos filósofos tienen, pues, alguna idea de lo que es la materia.

Todo lo que cambia tiene una materia; pero hay diferencias. Aquellos seres eternos que, sin estar sometidos a las leyes de la producción son, sin embargo, susceptibles de ser puestos en movimiento, tienen una materia, pero una materia diferente: esta materia no ha sido producida; está sujeta sólo al cambio de lugar.

Podría preguntarse de qué no-ser provienen los seres, porque el no-ser tiene tres acepciones. Si hay realmente el ser en potencia, de él es de quien provienen los seres; no de todo ser en potencia, sino tal ser en acto de tal ser en potencia. No basta decir que todas las cosas existían confundidas, porque difieren por su materia. ¿Por qué si no se han producido una infinidad de seres y no un solo ser? La inteligencia en este sistema es única y si no hubiera habido más que una materia, sólo se hubiera convertido en acto aquello que hubiera sido la materia en potencia.

Por lo tanto, hay tres causas, tres principios: dos constituyen la contrariedad, de una parte la noción sustancia y la forma, de la otra la privación; el tercer principio es la materia.

- III -

Probemos ahora que ni la materia ni la forma devienen; hablo de la materia y de la forma primitivas. Todo lo que muda es algo, y el cambio tiene una causa y un fin. La causa es el primer motor, el sujeto es la materia, y el fin es la forma. Se caminaría, por tanto, hasta el infinito, si lo que deviene o llega a ser fuese, no sólo el bronce cilíndrico, sino la misma forma cilíndrica o el bronce: es preciso, pues, pararse. Además, cada esencia proviene de una esencia del mismo nombre, como sucede con las cosas naturales, las cuales son esencias y lo mismo con los demás seres, porque hay seres que son producto del arte y otros que vienen de la naturaleza, o de la fortuna, o del azar. El arte es un principio que reside en un ser diferente del objeto producido; pero la naturaleza reside en el objeto mismo, porque es un hombre el que engendra un hombre. Respecto a las demás causas, no son más que privaciones de estas dos.

Hay tres clases de esencia: la materia, que no es más que en apariencia el ser determinado, porque las partes entre las que no hay más que un simple contacto y no conexión no son más que una pura materia y un sujeto; la naturaleza, es decir, esta forma, este estado determinado a que va a parar la producción; la tercera esencia es la reunión de las dos primeras, es la esencia individual, es Sócrates o Calias.

Hay objetos cuya forma no existe independientemente del conjunto de la materia y de la forma, como sucede con la forma de una casa, a menos que por forma se entienda el arte mismo. Las formas de estos objetos no están, por otra parte, sujetas a producción ni a destrucción. De otra manera existen o no existen la casa inmaterial y la salud, y todo lo que es producto del arte. Pero no sucede lo mismo con las cosas naturales. Así, Platón ha tenido razón para decir que no hay más ideas que las de las cosas naturales, si se admite que puede haber otras ideas que los objetos sensibles, por ejemplo, las del fuego, de la carne, de la cabeza; cosas todas que no son más que una materia, la materia integrante de la esencia por excelencia.

Preguntemos ahora si subsiste algo después de la disolución del conjunto. Tratándose de ciertos seres nada se opone a ello: el alma, por ejemplo, está en este caso, no el alma toda, sino la inteligencia, porque respecto del alma entera será quizá aquello imposible.

Es, por lo tanto, evidente que en todo lo que acabamos de ver no hay razón para admitir la existencia de las ideas. Un hombre engendra un hombre; el individuo engendra el individuo. Lo mismo sucede en las artes: la medicina es la que contiene la noción de la salud.

- IV -

Las causas y los principios son distintos en los diferentes seres desde un punto de vista, y desde otro punto no lo son. Si se les considera generalmente y por analogía, son los mismos para todos los seres. Podría plantearse esta cuestión: ¿hay diversidad o identidad de principios y de elementos entre las esencias, las relaciones y, en una palabra, cada una de las categorías? Pero es un absurdo admitir la identidad de principios, porque entonces provendrían de los mismos elementos las relaciones y la esencia. ¿Cuál sería entonces el elemento común? Y fuera de la esencia y de las otras categorías no hay nada que sea común a todos los seres, porque el elemento es anterior a aquello de que es elemento. Tampoco es la esencia del elemento de las relaciones, ni una relación cualquiera el elemento de la esencia. ¿Cómo, por otra parte, es posible que los elementos sean los mismos para todos los seres? Jamás podrá haber identidad entre un elemento y lo que se compone de elementos, entre *B* o *A*, por ejemplo, y *B A*. Tampoco hay un elemento inteligible, como la unidad o el ser, que pueda ser el elemento universal; estos son caracteres que pertenecen a todo compuesto. Ni la unidad ni el ser pueden ser esencia ni relación y, sin embargo, esto sería necesario. No tienen todos los seres los mismos elementos, o más bien, y ésta es nuestra opinión, hay identidad desde un punto de vista y desde otro no lo hay. Y así, en los cuerpos sensibles, la forma es lo caliente, y de otra manera lo frío, es decir, la privación de lo caliente; la materia es el principio que de suyo encierra en potencia estos dos opuestos. Estos tres elementos son esencias, así como los cuerpos que constituyen y de lo que son ellos principios. Todo aquello que lo caliente y lo frío pueden producir que sea uno, como carne o un hueso, por ejemplo, es una esencia, porque estos cuerpos tienen necesariamente entonces una existencia distinta de la de los elementos de que provienen.

Los cuerpos tienen los mismos elementos y los mismos principios; pero los principios y los elementos difieren en los diferentes cuerpos. Sin embargo, no se puede decir de una manera absoluta que haya identidad de principios para todos los seres, a no ser por analogía; y por esta razón se dice que no hay más que tres principios: la forma, la privación y la materia. Cada principio es diferente para cada género de seres: para el color es lo blanco, lo negro, la superficie; la luz, las tinieblas y el aire son los principios del día y de la noche.

Los elementos constitutivos no son las únicas causas; hay también causas externas, como el motor. Es claro, conforme a esto, que el principio y el elemento son dos cosas diferentes. Ambos son causas; uno y otro están comprendidos en el término general de principio, y el ser que produce el movimiento o el reposo es también un principio.

Así pues, desde el punto de vista de la analogía, hay tres elementos y cuatro causas, o cuatro principios; y desde otro punto de vista hay elementos diferentes para los seres diferentes, y una primera causa motriz diferente también para los diferentes seres. Salud, enfermedad, cuerpo: el motor es el arte del médico; forma determinada, desorden, ladrillos: el motor es el arte del arquitecto. Tales son los principios comprendidos bajo el término general de principio. Por otra parte, puesto que respecto de los hombres, productos de la naturaleza, el motor es un hombre, mientras que para los seres que son productos del arte el motor es la forma o lo contrario de la forma, resulta que de una manera hay tres causas, de la otra cuatro; porque el arte del médico es en cierto modo la salud; el del arquitecto la forma de

la casa, y es un hombre el que engendra un hombre. Por último, fuera de estos principios hay el primero de todos los seres, el motor de todos los seres.

- V -

Entre los seres hay unos que pueden existir aparte, y otros no pueden: los primeros son sustancias; son, por consiguiente, las causas de todas las cosas, puesto que las cualidades y los movimientos no existen independientemente de las sustancias. Añádase esto que estos principios son probablemente el alma y el cuerpo, bien la inteligencia, el deseo y el cuerpo.

Desde otro punto de vista, los principios son por analogía idénticos respecto de todos los seres, y así se reducen al acto y a la potencia. Pero hay otro acto y otra potencia para los diferentes seres, y la potencia y el acto no están siempre señalados con los mismos caracteres. Hay seres, por ejemplo, que existen tan pronto en acto como en potencia, como el vino, la carne, el hombre. Entonces los principios en cuestión están incluidos entre los que hemos enumerado. En efecto, el ser en acto es, por una parte, la forma, en caso que la forma pueda tener una existencia independiente, y el conjunto de la materia y de la forma, y de otra es la privación, como las tinieblas y la enfermedad. El ser en potencia es la materia, porque la materia es lo que puede devenir o llegar a ser uno u otro de los opuestos. Los seres, cuya materia no es la misma, son en potencia y en actos distintos que aquéllos cuya forma no es la misma, sino diferentes: de esta manera el hombre tiene por causas los elementos, a saber: el fuego y la tierra, que son la materia; después su forma propia; después otra causa, una causa externa, su padre, por ejemplo, y además de estas causas el Sol y el círculo oblicuo, los cuales no son ni materia, ni forma, ni privación, ni seres del mismo género que él, sino motores.

Es preciso considerar que hay unos principios que son universales y otros que no lo son. Los principios primeros de todos los seres son, de un lado, la actualidad primera, es decir, la forma, y de otro la potencia. Ahora bien, no son éstos los universales, porque es el individuo el que es el principio del individuo, mientras que del hombre universal sólo podría salir un hombre universal; pero no hay hombre universal que exista por sí mismo: Peleo es el principio de Aquiles; tu padre es tu principio; esta *B* es el principio de esta sílaba, *B A*; la *B* universal no sería más que el principio de la sílaba *B A* en general. Añádase a esto que las formas son los principios de las esencias. Pero las causas y los elementos son, como hemos dicho, diferentes para los diferentes seres, para aquellos, por ejemplo, que no pertenecen al mismo género, como colores, sonidos, esencias, cualidades; a no ser, sin embargo, que sólo se hable por analogía. Lo mismo sucede con los que pertenecen a la misma especie; pero entonces no difieren específicamente, sino que cada principio es diferente para los diferentes individuos: tu materia, tu forma, tu causa motriz no son las mismas que las mías; pero, desde el punto de vista general, hay identidad.

Si se nos hiciese esta pregunta: ¿cuáles son los principios o los elementos de las esencias, de las relaciones, de las cualidades?, ¿son los mismos o son diferentes? Evidentemente, nos sería preciso responder que, tomados en su acepción general, son los mismos para cada ser; pero que, si se establecen distinciones, ya no son los mismos, son principios diferentes. Y, sin embargo, entonces mismos son, desde otro punto de vista, los mismos para todos los seres. Si se considera la analogía, hay identidad, puesto que los principios son siempre materia, forma, privación, motor; y aun entonces

las causas de las sustancias son las causas de todas las cosas, porque sí se destruyen las sustancias todo se destruye. Añadamos que el primer principio existe en acto. Hay en este concepto tantos principios como contrarios, que no son ni géneros, ni términos que abracen muchas cosas diferentes. En fin, las materias son primeros principios.

Hemos expuesto cuáles son los principios de los seres sensibles, cuál es su número, en qué casos son los mismos y en qué casos diferentes.

- VI -

Hay, hemos dicho, tres esencias, dos físicas y una inmóvil. De esta última es de la que vamos a hablar, mostrando que hay necesariamente una esencia eterna, que es inmóvil. Las esencias son los primeros seres, y sí todas ellas son perecederas, todos los seres son perecederos. Pero es imposible que el movimiento haya comenzado o que concluya; el movimiento es eterno; lo mismo es el tiempo, porque si el tiempo no existiese, no habría antes ni después. Además, el movimiento y el tiempo tienen la misma continuidad. En efecto, o son idénticos el uno al otro, o el tiempo es un modo del movimiento. No hay más movimiento continuo que el movimiento en el espacio, no todo movimiento en el espacio, sino el movimiento circular. Pero si hay una causa motriz, o una causa eficiente, pero que no pase al acto, no por esto resulta el movimiento, porque lo que tiene la potencia puede no obrar. No adelantaríamos más aun cuando admitiésemos esencias eternas, como hacen los partidarios de las ideas, porque sería preciso que tuviesen en sí mismas un principio capaz de realizar el cambio. No bastan estas sustancias ni ninguna otra sustancia: si esta sustancia no pasase al acto, no habría movimiento ni tampoco existiría el movimiento, aun cuando pasase al acto, si su esencia fuese la potencia, porque entonces el movimiento no sería eterno, puesto que puede no realizarse lo que existe en potencia. Es preciso, por lo tanto, que haya un principio tal que su esencia sea el acto mismo. Por otra parte, las sustancias en cuestión deben ser inmateriales, porque son necesariamente eternas, puesto que hay, en verdad, otras cosas eternas; su esencia es, por consiguiente, el acto mismo.

Pero aquí se presenta una dificultad. Todo ser en acto tiene, al parecer, la potencia, mientras que el que tiene la potencia no siempre pasa al acto. La anterioridad deberá, pues, pertenecer a la potencia. Si es así, nada de lo que existe podría existir, porque lo que tiene la potencia de ser puede no ser aún. Y entonces, ya se participe de la opinión de los filósofos, los cuales hacen que todo salga de la noche, ya se adopte este principio de los físicos; todas las cosas existían mezcladas, en ambos casos la imposibilidad es la misma. ¿Cómo podrá haber movimiento, si no hay causa en el acto? No será la materia la que se ponga en movimiento; lo que lo producirá será el arte del obrero. Tampoco son los menstruos ni la tierra los que se fecundarán a sí mismos, son las semillas, el germen, los que los fecundan. Y así algunos filósofos admiten una acción eterna, como Leucipo y Platón, porque el movimiento, según ellos, es eterno. Pero no explican ni el porqué, ni la naturaleza, ni el cómo, ni la causa. Y, sin embargo, nada se mueve por casualidad; es preciso siempre que el movimiento tenga un principio; tal cosa se mueve de tal manera, o por su naturaleza misma, o por la acción de una fuerza, o por la de la inteligencia, o por la de cualquier otro principio determinado. ¿Y cuál es el movimiento primitivo? He aquí una cuestión de alta importancia que ellos tampoco resuelven. Platón no puede ni siquiera afirmar, como principio del movimiento, este principio de que habla a veces, este ser que se mueve por sí mismo; porque el alma, según él mismo confiesa, es pos-

terior al movimiento coetáneo del cielo. Así pues, considerar la potencia como anterior al acto es una opinión verdadera desde un punto de vista, errónea desde otro, y ya hemos dicho el cómo.

Anaxágoras reconoce la anterioridad del acto, porque la inteligencia es un principio activo; y con Anaxágoras, Empédocles admite como principio la Amistad y la Discordia, así como los filósofos que hacen al movimiento eterno, Leucipo, por ejemplo. No hay necesidad de decir que, durante un tiempo indefinido, el caos y la noche existían solos. El mundo de toda eternidad es lo que es (ya tenga regresos periódicos, ya tenga razón otra doctrina) si el acto es anterior a la potencia. Si la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma. Aún hay más: para que pueda haber producción es preciso que haya otro principio eternamente activo, tanto en un sentido como en otro. Es preciso que este nuevo principio, desde un punto de vista, obre en sí y por sí; y desde otro, con relación a otra cosa; y esta otra cosa es, o algún otro principio, o el primer principio. Es de toda necesidad que aquel de que hablamos obre siempre en virtud del primer principio, porque el primer principio es la causa del segundo, y lo mismo de este otro principio, con relación al cual el segundo podría obrar. De manera que el primer principio es el mejor. Él es la causa de la eterna uniformidad, mientras que el otro es la causa de la diversidad, y los dos reunidos son evidentemente la causa de la diversidad eterna. Así es como tienen lugar los movimientos. ¿Qué necesidad hay, pues, de ir en busca de otros principios?

- VII -

Es posible que sea así, porque en otro caso sería preciso decir que todo proviene de la noche, de la confusión primitiva, del no-ser: éstas son dificultades que pueden resolverse. Hay algo que se mueve con el movimiento continuo, el cual es el movimiento circular. No sólo lo prueba el razonamiento, sino el hecho mismo. De aquí se sigue que el primer cielo debe ser eterno. Hay también algo que mueve eternamente, y como hay tres clases de seres, lo que es movido, lo que mueve, y el término medio entre lo que es movido y lo que mueve, es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura.

He aquí cómo mueve. Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible. Porque el objeto del deseo es lo que parece bello, y el objeto primero de la voluntad es lo que es bello. Nosotros deseamos una cosa porque nos parece buena, y no nos parece mal porque la deseamos: el principio aquí es el pensamiento. Ahora bien; el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí; y en este orden la esencia ocupa el primer lugar; y entre las esencias, la primera es la esencia simple y actual. Pero lo uno y lo simple no son la misma cosa: lo uno designa una medida común a muchos seres; lo simple es una propiedad del mismo ser.

De esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo

menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su acción misma. Porque son acciones, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo sólo son goces a causa de su relación con éstos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad.

Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aun si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios.

Los que creen, con los pitagóricos y Espeusipo, que el primer principio no es lo bello y el bien por excelencia, porque los principios de las plantas y de los animales son causas, mientras que lo bello y lo perfecto sólo se encuentra en lo que proviene de las causas, tales filósofos no tienen una opinión fundada, porque la semilla proviene de seres perfectos que son anteriores a ella, y el principio no es la semilla, sino el ser perfecto; así puede decirse que el hombre es anterior al semen, no sin duda el hombre que ha nacido del semen, sino aquel de donde él proviene.

Es evidente, conforme con lo que acabamos de decir, que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles. Queda demostrado igualmente que esta esencia no puede tener ninguna extensión, que no tiene partes y es indivisible. Ella mueve, en efecto, durante un tiempo infinito. Y nada que sea finito puede tener una potencia infinita.

Toda extensión es finita o infinita; por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y, por otra parte, no tiene una extensión infinita, porque no hay absolutamente extensión infinita. Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración, porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio.

Tales son los caracteres manifiestos de la esencia de que se trata.

- VIII -

¿Esta esencia es única o hay muchas? Si hay muchas, ¿cuántas son? He aquí una cuestión que es preciso resolver. Conviene recordar también las opiniones de los demás filósofos sobre este punto. Ninguno de ellos se ha explicado de una manera satisfactoria acerca del número de los primeros seres. La doctrina de las ideas no suministra ninguna consideración que se aplique directamente a este asunto. Los que admiten la existencia de aquéllas dicen que las ideas son números, y hablan de los números, ya como si hubiera una infinidad de ellos, ya como si no fueran más que diez. ¿Por qué razón reconocen precisamente diez números? Ninguna demostración concluyente dan para probarlo. Nosotros trataremos la cuestión partiendo de lo que hemos determinado y sentado precedentemente.

El principio de los seres, el ser primero, no es susceptible, en nuestra opinión, de ningún movimiento, ni esencial, ni accidental y antes bien él es el que imprime el movimiento primero, movimiento eterno y único. Pero puesto que lo que es movido necesariamente es movido por algo, que el primer motor es inmóvil en su esencia, y que el movimiento eterno es impuesto por un ser eterno, y el movimiento único por un ser único; y puesto que, por otra parte, además del movimiento simple del Universo, movimiento que, como hemos dicho, imprime la esencia primera e inmóvil, vemos que existen también otros movimientos eternos, los de los planetas (porque todo cuerpo esférico es eterno e incapaz de reposo, como hemos demostrado en la Física), es preciso en tal caso que el ser que imprime cada uno de estos movimientos sea una esencia inmóvil en sí y eterna. En efecto, la naturaleza de los astros es una esencia eterna, lo que mueve es eterno y anterior a lo que es movido, y lo que es anterior a una esencia es necesariamente una esencia. Es, por lo mismo, evidente que tantos cuantos planetas hay, otras tantas esencias eternas de su naturaleza debe de haber inmóviles en sí y sin extensión, siendo esto una consecuencia que resulta de lo que hemos dicho más arriba.

Por lo tanto, los planetas son ciertamente esencias; y la una es la primera, la otra la segunda, en el mismo orden que el que reina entre los movimientos de los astros. Pero cuál es el número de estos movimientos es lo que debemos preguntar a aquella de las ciencias matemáticas que más se aproxima a la filosofía; quiero decir, a la astronomía; porque el objeto de la ciencia astronómica es una esencia sensible, es cierto, pero eterna, mientras que las otras ciencias matemáticas no tienen por objeto ninguna esencia real, como lo atestiguan la aritmética y la geometría.

Que hay un número de movimientos mayor que el de seres en movimiento es una cosa evidente hasta para aquellos mismos que apenas están iniciados en estas materias. En efecto, cada uno de los planetas tiene más de un movimiento; ¿pero cuál es el número de estos movimientos? Es lo que vamos a decir. Para ilustrar este punto, y para que se forme una idea precisa del número de que se trata, citaremos por el pronto las opiniones de algunos matemáticos, presentaremos nuestras propias observaciones, interrogaremos a los sistemas; y si hay alguna diferencia entre las opiniones de los hombres versados en esta ciencia y las que nosotros hemos adoptado, se deberán tener en cuenta unas y otras, y sólo fijarse en las que mejor resistan al examen.

Eudoxio explicaba el movimiento del Sol y de la Luna admitiendo tres esferas para cada uno de estos dos astros. La primera era la de las estrellas fijas; la segunda seguía el círculo que pasa por el medio del Zodíaco, y la

tercera el que está inclinado a todo lo ancho del Zodíaco. El círculo que sigue la tercera esfera de la Luna está más inclinado que el de la tercera esfera del Sol. Colocaba el movimiento de cada uno de los planetas en cuatro esferas. La primera y la segunda eran las mismas que la primera y la segunda del Sol y de la Luna, porque la esfera de las estrellas fijas imprime el movimiento a todas las esferas, y la esfera que está colocada por bajo de ella, y cuyo movimiento sigue el círculo que pasa por medio del Zodíaco, es común a todos los astros. La tercera esfera de los planetas tenía sus polos en el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y el movimiento de la cuarta seguía un círculo oblicuo al círculo medio de la tercera. La tercera esfera tenía polos particulares para cada planeta, pero los de Venus y de Mercurio eran los mismos.

La posición de las esferas, es decir, el orden de sus distancias respectivas, era en el sistema de Calipo el mismo que en el de Eudoxio. En cuanto al número de esferas, estos dos matemáticos están de acuerdo respecto a Júpiter y Saturno; pero Calipo creía que era preciso añadir otras dos esferas al Sol y dos a la Luna, si se quiere dar razón de estos fenómenos, y una a cada uno de los otros planetas.

Mas para que todas estas esferas juntas puedan dar razón de los fenómenos, es necesario que haya para cada uno de los planetas otras esferas en número igual, menos una, al número de las primeras, y que estas esferas giren en sentido inverso, y mantengan siempre un punto dado de la primera esfera en la misma posición relativamente al astro que está colocado por debajo. Sólo mediante esta condición se pueden explicar todos los fenómenos por el movimiento de los planetas.

Ahora bien, puesto que las esferas en que se mueven los astros son ocho de una parte y veinticinco de otra; puesto que de otro lado las únicas esferas que no exigen otros movimientos en sentido inverso son aquellas en las que se mueve el planeta que se encuentra colocado por debajo de todos los demás, habrá entonces para los dos primeros astros seis esferas que giran en sentido inverso, y dieciséis para los cuatro siguientes; y el número total de esferas, de las de movimiento directo y las de movimiento inverso, será de cincuenta y cinco. Pero si no se añaden al Sol y a la Luna los movimientos de que hemos hablado, no habrá en todo más que cuarenta y siete esferas.

Admitamos que es éste el número de las esferas. Habrá entonces un número igual de esencias y de principios inmóviles y sensibles. Así debe creerse racionalmente; pero que por precisión haya de admitirse, esto dejó a otros más hábiles el cuidado de demostrarlo.

Si no es posible que haya ningún movimiento cuyo fin no sea el movimiento de un astro; si, por otra parte, se debe creer que toda naturaleza, toda esencia no susceptible de modificaciones, y que existe en sí y por sí, es una causa final excelente, no puede haber otras naturalezas que éstas de que se trata, y el número que hemos determinado es necesariamente el de las esencias. Si hubiese otras esencias, producirían movimientos, porque serían causas finales de movimiento; pero es imposible que haya otros movimientos que los que hemos enumerado, lo cual es una consecuencia natural del número de los seres que están en movimiento. En efecto, si todo motor existe a causa del objeto en movimiento, y todo movimiento es el movimiento de un objeto movido, no puede tener lugar ningún movimiento que no tenga por fin más que el mismo u otro movimiento; los movimientos existen a causa de los astros. Supongamos que un movimiento tenga un movimiento por fin; éste entonces tendrá por fin otra cosa. Pero no se pue-

de ir así hasta el infinito. El objeto de todo movimiento es, pues, uno de estos cuerpos divinos que se mueven en el cielo.

Es evidente, por lo demás, que no hay más que un solo cielo. Si hubiese muchos cielos como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería uno bajo la relación de la forma, pero múltiple en cuanto al número. Todo lo que es múltiple numéricamente tiene materia, porque cuando se trata de muchos seres, no hay otra unidad ni otra identidad entre ellos que la noción sustancial, y así se tiene la noción del hombre en general; pero Sócrates es verdaderamente uno. En cuanto a la primera esencia, no tiene materia, porque es una entelequia. Luego, el primer motor, el inmóvil, es uno, formal y numéricamente; y lo que está en movimiento eterna y continuamente es único; luego no hay más que un solo cielo.

Una tradición procedente de la más remota antigüedad, y transmitida a la posteridad bajo el velo de la fábula, nos dice que los astros son los dioses, y que la divinidad abraza toda la naturaleza; todo lo demás no es más que una relación fabulosa, imaginada para persuadir al vulgo y para el servicio de las leyes y de los intereses comunes. Así se da a los dioses la forma humana; se les representa bajo la figura de ciertos animales, y se crean mil invenciones del mismo género que se relacionan con estas fábulas. Si de esta relación se separa el principio mismo, y sólo se considera esta idea: que todas las esencias primeras son dioses, entonces se verá que es ésta una tradición verdaderamente divina. Una explicación que no carece de verosimilitud es que las diversas artes y la filosofía fueron descubiertas muchas veces y muchas veces perdidas, lo cual es muy posible, y que estas creencias son, por decirlo así, despojos de la sabiduría antigua conservados hasta nuestro tiempo. Bajo estas reservas aceptamos las opiniones de nuestros padres y la tradición de las primeras edades.

- IX -

Tenemos que resolver algunas cuestiones relativas a la inteligencia. La inteligencia es, al parecer, la más divina de las cosas que conocemos. Mas para serlo efectivamente, ¿cuál debe ser su estado habitual? Esto presenta dificultades. Sí la inteligencia no pensase nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad? Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar, no puede ser mejor la esencia, porque lo que le da su valor es el pensar. Finalmente, ya sea su esencia la inteligencia, o ya sea el pensamiento, ¿qué piensa? Porque o se piensa a sí misma, o piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto, o es éste siempre el mismo o varía. ¿Importa que el objeto del pensamiento sea el bien, o lo primero que ocurra? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales y cuales cosas fuesen objeto del pensamiento? Es claro que piensa lo más divino y excelente que existe, y que no muda el objeto, porque mudar sería pasar de mejor a peor, sería ya un movimiento. Y por lo pronto, si no fuese el pensamiento, y sí sólo una simple potencia, es probable que la continuidad del pensamiento fuera para ella una fatiga. Además, es evidente que habría algo más excelente que el pensamiento, a saber: lo que es pensado, porque el pensar y el pensamiento pertenecerían a la inteligencia, aun en el acto mismo de pensar en lo más despreciable.

Esto es lo que es preciso evitar (en efecto, hay cosas que es preciso no ver, más bien que verlas); pues de no ser así el pensamiento no sería lo más excelente que hay. La inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo

más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento. La ciencia, la sensación, la opinión, el razonamiento tienen, por lo contrario, un objeto diferente de sí mismos; no se ocupan de sí mismos sino de paso. Por otra parte, si pensar fuese diferente de ser pensado, ¿cuál de los dos constituiría la excelencia del pensamiento? Porque el pensamiento y el objeto del pensamiento no tienen la misma esencia. ¿O acaso en ciertos casos la ciencia es la cosa misma? En las ciencias creadoras la esencia independiente de la materia y la forma determinada, la noción y el pensamiento en las ciencias teóricas, son el objeto mismo de la ciencia. Respecto a los seres inmateriales, lo que es pensado no tiene una existencia diferente de lo que piensa; hay con ellos identidad, y el pensamiento es uno con lo que es pensado.

Resta que examinar una dificultad, a saber: si el objeto del pensamiento es compuesto, en cuyo caso la inteligencia mudaría, porque recorrería las partes del conjunto, o si todo lo que no tiene materia es indivisible. Sucede eternamente con el pensamiento lo que con la inteligencia humana, con toda inteligencia cuyos objetos son compuestos, en algunos instantes fugitivos. Porque la inteligencia humana no se apodera siempre sucesivamente del bien, sino que se apodera en un instante indivisible de su bien supremo. Pero su objeto no es ella misma, mientras que el pensamiento eterno, que también se apodera de su objeto en un instante indivisible, se piensa a sí mismo durante la eternidad.

- X -

Es preciso que examinemos igualmente cómo el Universo encierra dentro de sí el soberano bien, si es como un ser independiente que existe en sí y para sí, o como el orden del mundo; o, por último, si es de las dos maneras a la vez, como sucede en un ejército. En efecto, el bien de un ejército lo constituyen el orden que reina en él y su general, y sobre todo su general: no es el general obra del orden, sino que es el general causa del orden. Todo tiene un puesto marcado en el mundo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no están aislados los unos de los otros; están en una relación mutua, porque todo está ordenado en vista de una existencia única. Sucede con el Universo lo que con una familia. En ella los hombres libres no están sometidos a hacer esto o aquello, según la ocasión; todas sus funciones o casi todas están arregladas. Los esclavos, por lo contrario, y las bestias de carga concurren, formando una débil parte, al fin común, y habitualmente se sirven de ellos como lo piden las circunstancias. El principio es la misión de cada cosa en el Universo, es su naturaleza misma; quiero decir que todos los seres van necesariamente separándose los unos de los otros, y todos, en sus funciones diversas, concurren a la armonía del conjunto.

Debemos indicar todas las consecuencias imposibles, todos los absurdos que son consecuencias de los otros sistemas. Recordemos aquí las doctrinas hasta las más especiosas y que presentan menos dificultades.

Todas las cosas, según todos los filósofos, provienen de los contrarios. Todas las cosas, contrarios: he aquí dos términos que están los dos mal sentados; y luego, ¿cómo las cosas en que existen los contrarios pueden provenir de los contrarios? Esto es lo que ellos no explican, porque los contrarios no ejercen acción los unos sobre los otros. Nosotros resolvemos racionalmente la dificultad, reconociendo la existencia de un tercer término.

Hay filósofos que hacen de la materia uno de los dos contrarios, como los que oponen lo desigual a lo igual, la pluralidad a la unidad. Esta doctrina se

refuta de la misma manera. La materia primera no es lo contrario de nada. Por otra parte, todo participaría del mal, menos la unidad, porque el mal es uno de los dos elementos.

Otros pretenden que ni el bien ni el mal son principios; y sin embargo, es el principio en todas las cosas el bien por excelencia. Sin duda alguna, tienen razón los que admiten el bien como principio; pero no nos dicen cómo el bien es un principio, si en concepto de fin, de causa motriz, o de forma.

La opinión de Empédocles no es menos absurda. El bien para él es la Amistad. Pero la Amistad es al mismo tiempo principio como causa motriz, porque reúne los elementos, y como materia, porque es una parte de la mezcla de los elementos. Suponiendo que pueda suceder que la misma cosa exista a la vez en concepto de materia y de principio, y en concepto de causa motriz, siempre resultaría que no habría identidad en su ser. ¿Qué es, pues, lo que constituye la amistad? Otro absurdo es el haber considerado la Discordia imperecedera, mientras que la Discordia es la esencia misma del mal.

Anaxágoras reconoce el bien como un principio: es el principio motor. La inteligencia mueve, pero mueve en vista de algo. He aquí un nuevo principio, a no ser que Anaxágoras admita como nosotros la identidad, porque el arte de curar es, en cierta manera, la salud. Es absurdo, por otra parte, no reconocer contrario al bien y a la Inteligencia.

Si fijamos la atención, se verá que todos los que asientan los contrarios como principios no se sirven de los contrarios. ¿Y por qué esto es perecedero y aquello imperecedero? Esto ninguno de ellos lo explica, porque hacen provenir todos los seres de los mismos principios.

Hay filósofos que sacan los seres del no-ser. Otros, para librarse de esta necesidad, lo reducen todo a la unidad absoluta. En fin, ¿por qué habrá siempre producción, y cuál es la causa de la producción? Esto nadie lo dice.

No sólo los que reconocen dos principios deben admitir otro principio superior, sino que los partidarios de las ideas deben admitir también un principio superior a las ideas, porque ¿en virtud de qué ha habido y hay todavía participación de las cosas en las ideas? Y mientras los demás se ven forzados a reconocer un contrario de la sabiduría y de la ciencia por excelencia, nosotros no nos vemos en esta situación, no reconociendo contrario en lo que es primero, porque los contrarios tienen una materia y son idénticos en potencia. La ignorancia, por ser lo contrario de la ciencia, implicaría un objeto contrario al de la ciencia. Pero lo que es primero no tiene contrario.

Por otra parte, si no hay otros seres que los sensibles, no puede haber ya ni principio, ni orden, ni producción, ni armonía celeste, sino sólo una serie infinita de principios, como la que se encuentra en todos los teólogos y físicos sin excepción. Pero si se admite la existencia de las ideas o de los números no se tendrá la causa de nada; por lo menos no se tendrá la causa del movimiento. Y además, ¿cómo de seres sin extensión podrán salir la extensión y la continuidad? Porque no será el número el que habrá de producir lo continuo, ni como causa motriz ni como forma. Tampoco uno de los contrarios será la causa eficiente y la causa motriz. Este principio, en efecto, podría no existir. Pero la acción es posterior a la potencia. No habría, por lo tanto, seres eternos. Mas hay seres eternos. Por tanto, es preciso abandonar la hipótesis de un contrario. Ya hemos dicho cómo. Además ¿en virtud de qué principio hay unidad en los números, en el alma, en el cuerpo, y en general unidad de forma y de objeto? Nadie lo dice, ni puede, a menos que reconozca con nosotros que esto tiene lugar en virtud de la causa motriz.

En cuanto a los que toman por principio el número matemático, y que admiten también una sucesión infinita de esencia y principios diferentes para las diferentes esencias, forman de la esencia el Universo una colección de episodios, porque ¿qué importa entonces a una esencia que otra esencia exista o no exista? Estos tienen una multitud de principios; pero los seres no quieren verse mal gobernados:

El mando de muchos no es bueno.
Basta un solo jefe.

Libro decimotercero

I. ¿Hay seres matemáticos? II. ¿Son idénticos a los seres sensibles o están separados de ellos? III. Su modo de existencia. IV. No hay ideas en el sentido en que lo entiende Platón. V. Las ideas son inútiles. VI. Doctrina de los números. VII. ¿Las unidades son o no compatibles entre sí? Y si son compatibles, ¿cómo lo son? VIII. Diferencia entre el número y la unidad. Refutación de algunas opiniones relativas a este punto. IX. El número y las magnitudes no pueden tener una existencia independiente. X. Dificultades en punto a las ideas.

- I -

Hemos dicho en nuestro tratado de Física cuál es la naturaleza de la sustancia de las cosas sensibles, primero cuando nos ocupamos de la materia y después al tratar de la sustancia en acto. He aquí cuál es ahora el objeto de nuestras indagaciones: ¿Hay o no fuera de las sustancias sensibles una sustancia inmóvil y eterna? Y si esta sustancia existe, ¿cuál es su naturaleza? Comencemos por examinar los sistemas de otros filósofos para no incurrir en sus errores, caso que algunas de sus opiniones no sean fundadas. Y si por fortuna encontrásemos puntos de doctrina que conviniesen con los nuestros guardémonos de sentir por ello pena alguna. Es para nosotros un motivo de respeto el que sobre ciertas cosas tengan concepciones superiores a las nuestras, y que no sean en otros puntos inferiores a nosotros.

Hay dos sistemas con relación al asunto que nos ocupa. Se admite como sustancias particulares los seres matemáticos, como los números, las líneas, los objetos del mismo género, y con ellos las ideas. Hay unos que de estos seres hacen dos géneros diferentes; de una parte las ideas, y de otra los números matemáticos; otros consideran estos dos géneros una sola y misma naturaleza; y otros, finalmente, pretenden que las sustancias matemáticas son las únicas sustancias. Comencemos por la consideración de las sustancias matemáticas, y examinémoslas independientemente de toda otra naturaleza. No preguntemos, por ejemplo, si son o no ideas, si son o no principios y sustancias de los seres; preguntemos, como si sólo tuviéramos que ocuparnos de los seres matemáticos, si estas sustancias existen o no, y si existen, cuál es el modo de su existencia. Después hablaremos separadamente de las ideas sin grandes desenvolvimientos, y en la medida que conviene al objeto que nos proponemos, porque casi todas las cuestiones que se refieren a este asunto han sido rebatidas ya en nuestros tratados esotéricos. En el curso de nuestro examen habremos de discutir por extenso esta cuestión. Las sustancias y los principios de los seres, ¿son números e ideas? Porque ésta es tercera cuestión que viene después de las ideas.

Los seres matemáticos, si existen están necesariamente en los objetos sensibles, como suponen algunos, o bien están separados de ellos (hay quie-

nes admiten esta opinión). Si no están ni en los objetos sensibles ni fuera de ellos, o no existen o existen de otra manera. Nuestra duda recaerá, por lo tanto, aquí, no sobre el ser mismo, sino sobre la manera de ser.

- II -

Hemos dicho, cuando se trataba de las dudas que debían resolverse, que era imposible que los seres matemáticos existiesen en los objetos sensibles, y que esto no era más que una pura ficción, porque es imposible que haya a un mismo tiempo dos sólidos en el mismo lugar. Hemos añadido que la consecuencia de esta doctrina es que todas las demás potencias, todas las demás naturalezas, se encontrarían en las cosas sensibles, y que ninguna existiría independiente de ellas. Esto es lo que hemos dicho precedentemente. Es evidente, por otra parte que, en esta suposición, un cuerpo cualquiera no podría ser dividido. En tal caso, el sólido se dividiría por la superficie, la superficie por la línea, la línea por el punto; de suerte que si el punto no puede ser dividido, la línea es indivisible. Pero si la línea es indivisible, todo en el sólido es igualmente. ¿Qué importa, por lo demás, que los seres matemáticos sean o no tales o cuales naturalezas, si estas naturalezas cualesquiera que ellas sean, existen en las cosas sensibles? Se llega siempre al mismo resultado. La división de los objetos sensibles llevaría consigo siempre la división de aquéllos, o no habría división ni de los objetos sensibles.

Tampoco es posible que las naturalezas de que se trata tengan una existencia independiente. Si fuera de los sólidos reales hubiera otros sólidos que estu-viesen separados de ellos, sólidos anteriores a los reales, evidentemente habría también superficies, puntos, líneas que existirían separadamente: el caso, en efecto, es el mismo. Pero si es así, es preciso admitir, fuera del sólido matemático, la existencia separada de otras superficies, con sus líneas y sus puntos; porque lo simple es anterior a lo compuesto, y puesto que hay cuerpos no sensibles anteriores a los cuerpos sensibles por la misma razón debe haber superficies en sí anteriores a las superficies que existen en los sólidos inmóviles.

He aquí, pues, superficies con sus puntos diferentes de aquéllas cuya existencia va unida a la existencia de los sólidos separados: éstas existen al mismo tiempo que los sólidos matemáticos; aquéllas son anteriores a los sólidos matemáticos. Por otra parte, en estas últimas superficies habrá líneas; y, por la misma razón que antes, deberá haber en ellas líneas con sus puntos anteriores a estas líneas y, en fin, otros puntos anteriores a los puntos de estas líneas anteriores, y más alla de las cuales no habrá ya otros puntos anteriores. Pero ésta es una aglomeración absurda de objetos. En efecto, resulta de la hipótesis que hay fuera de las cosas sensibles, por lo pronto, una especie única de cuerpos, y después tres especies de superficies: las superficies fuera de las superficies sensibles, las superficies de los sólidos matemáticos, las superficies fuera de las superficies de estos sólidos, luego cuatro especies de líneas, y después cinco especies de puntos. ¿Cuáles eran, entonces, entre estos elementos, aquellos de que se ocuparán las ciencias matemáticas? No serán, sin duda, las superficies, las líneas, los puntos que existen en el sólido inmóvil, porque la ciencia tiene siempre por objeto lo que es primero.

El mismo razonamiento se aplica a los números. Habría mónadas diferentes fuera de cada punto diferente; luego mónadas fuera de cada uno de los seres sensibles, y después mónadas fuera de cada uno de los seres

inteligibles. Habría, por consiguiente, una infinidad de géneros de números matemáticos.

¿Cómo, por otra parte, llegar a la solución de las dudas que nos hemos propuesto cuando se trataba de las cuestiones que debían resolverse? La Astronomía tiene por objeto cosas suprasensibles, lo mismo que la Geometría. ¿Y cómo se puede concebir la existencia separada del cielo y de sus partes, o de cualquiera otra cosa que está en movimiento? El mismo embarazo ocurre con la óptica, con la Música. Habrá un sonido, una vista, aisladas de los seres sensibles, de los seres particulares. La consecuencia evidente es que los demás sentidos y los demás objetos sensibles tendrían una existencia separada: ¿por qué la habrían de tener unos y no otros? Pero si es así, si hay sentidos separados, debe haber también animales separados. En fin, los matemáticos admiten ciertos universales fuera de las sustancias de que hablamos. Ésta sería otra sustancia intermedia, separada de las ideas y de los seres intermedios, sustancia que no sería ni un número, ni puntos, ni una magnitud, ni un tiempo. Pero esta sustancia no puede existir, y por consiguiente es imposible que los objetos de que acabamos de hablar tengan una existencia separada de las cosas sensibles.

En una palabra, no se reconocen las magnitudes matemáticas como naturalezas separadas, la consecuencia está en oposición con la verdad y con la opinión común. Es necesario, si tal es su modo de existencia, que sean anteriores a las magnitudes sensibles: ahora bien, en la realidad son posteriores. La magnitud incompleta tiene, en verdad, la prioridad de origen, pero sustancialmente es posterior; siendo ésta la relación del ser inanimado al ser animado. Por otra parte, ¿qué principio, qué circunstancia podría constituir la unidad de las magnitudes matemáticas? La que constituye la de los cuerpos terrestres es el alma, es una parte del alma, es cualquiera otro principio que participa de la inteligencia, principio sin el que hay pluralidad, disolución sin fin. Pero respecto de las magnitudes matemáticas, que son divisibles, que son cantidades, ¿cuál es la causa de su unidad y de su persistencia? La producción es una prueba también: la producción obra, por lo pronto, en el sentido de la longitud, después en el sentido de la latitud y, por último, en el de la profundidad, siendo éste el término definitivo. Ahora, si lo que tiene la posteridad de origen es anterior sustancialmente, el cuerpo debe de tener la prioridad sobre la superficie y sobre la longitud. De este modo, el cuerpo tiene una existencia más completa, es más un todo que la magnitud y la superficie, se hace animado. Pero ¿cómo concebir una línea, una superficie animada? Semejante concepción estaría fuera del alcance de nuestros sentidos. Finalmente, el cuerpo es una sustancia, porque en cierta manera es una cosa completa; pero las líneas, ¿cómo podrán ser sustancias? No en concepto de forma, de figura, como lo es el alma, si tal es efectivamente el alma; tampoco en concepto de materia, como lo es el cuerpo. Se ve claramente que nada se puede constituir con las líneas, ni con las superficies, ni con los puntos. Y, sin embargo, si estos seres fuesen una sustancia material, serían susceptibles evidentemente de esta modificación.

Los puntos, las líneas y la superficie tienen, convengo en ello, la prioridad lógica. Pero todo lo que es anterior lógicamente, no por ello es sustancialmente anterior. La prioridad sustancial es patrimonio de los seres que, tomados aisladamente, no pierden por esto su existencia; aquéllos, cuyas nociones entran en otras nociones, tienen la prioridad lógica. Pero la prioridad lógica y la prioridad sustancial no se encuentran unidas. Las modificaciones no existen independientemente de las sustancias, independientemente de un ser que se mueve, por ejemplo, o que es blanco. Lo blanco tiene sobre el hombre blanco la prioridad lógica, pero no la prioridad

sustancial; no puede existir separadamente; su existencia va siempre unida a la del conjunto, y aquí llamo conjunto al hombre que es blanco. Según esto, es evidente que ni las existencias abstractas tienen la anterioridad ni las existencias concretas la posterioridad sustancial. Y así, por estar unido a lo blanco, damos al hombre blanco el nombre de blanco.

Lo que precede basta para probar que los seres matemáticos son menos sustancia que los cuerpos; que no son anteriores, en razón al ser mismo, a las cosas sensibles; que sólo tienen una anterioridad lógica; y, finalmente, que no pueden tener en ningún lugar una existencia separada. Y como, por otra parte, no pueden existir en los mismos objetos sensibles, es evidente o que no existen absolutamente, o bien que tienen un modelo particular de existencia, y por consiguiente que no tienen una existencia absoluta. En efecto, el ser se toma en muchas acepciones.

- III -

Así como en las matemáticas los universales no abrazan existencias separadas, existencias fuera de las magnitudes y de los números, y estos números y estas magnitudes son el objeto de la ciencia, pero no en tanto que susceptibles de magnitud y división, de igual forma es posible que haya razonamientos, demostraciones relativas a las mismas magnitudes sensibles, no consideradas en tanto que sensibles, sino en tanto que tienen tal o cual propiedad. Se discute mucho sobre los seres considerados únicamente en tanto que se mueven, sin atención alguna a la naturaleza de estos seres ni a sus accidentes, y no es necesario para esto, o que el ser en movimiento tenga una existencia separada de los seres sensibles, o que haya en los seres en movimiento una naturaleza determinada. Así que puede haber razonamientos, conocimientos relativos a los seres que se mueven, no en tanto que experimentan el movimiento, sino únicamente en tanto que los cuerpos; después únicamente en tanto que superficies: luego únicamente en tanto que longitudes; después en tanto que son divisibles o indivisibles, teniendo una posición; en fin, en tanto que son absolutamente indivisibles. Puesto que no hay absolutamente ningún error en dar nombre de seres, no sólo a las existencias separadas, sino también a las que no se pueden separar, a los objetos en movimiento, por ejemplo; no hay tampoco absolutamente error atribuir el ser a los objetos matemáticos y en considerarlos como se los considera. Y así como las demás ciencias no merecen el título de ciencia sino cuando tratan del ser de que nosotros hablamos, y no de lo accidental, cuando tales ciencias se preguntan, por ejemplo, no si lo que produce la salud es lo blanco, porque el ser que produce la salud es blanco, sino qué es este ser que la produce; cuando cada una de ellas es la ciencia de su objeto propio, ciencia del ser que produce salud, si su objeto es lo que produce la salud; ciencia del hombre si examina al hombre como tal; en igual forma, la Geometría no indaga sí los objetos de que se ocupa son accidentalmente seres sensibles; no los estudia en tanto que seres sensibles.

Por consiguiente, las ciencias matemáticas no tratan de los seres sensibles, ni tampoco tienen por objeto otros seres separados. Pero hay una multitud de accidentes que son esenciales a las cosas, en tanto que cada uno de ellos reside esencialmente en ellas. El animal, en tanto que hembra y en tanto que macho, es una modificación propia del género; sin embargo, no hay nada que sea hembra o macho independientemente de los animales. Puede considerarse los objetos sensibles únicamente en tanto que longitudes, en tanto que superficies. Y cuanto más primitivos sean los objetos de

la ciencia, según el orden lógico, y más simples sean, tanto más rigor tiene la ciencia, porque el rigor es la simplicidad. La ciencia de lo que no tiene magnitud es más rigurosa que la ciencia de lo que tiene magnitud; si su objeto no tiene movimiento, es mucho más riguroso aún. Y la ciencia del primer movimiento lo es más entre las ciencias de movimientos; porque es el movimiento más simple, y el movimiento uniforme es el más simple entre los movimientos primeros. El mismo razonamiento cabe respecto de la Música y de la óptica. Ni una ni otra consideran la vista en tanto que vista, ni el sonido en tanto que sonido; tratan de las líneas en tanto que líneas, de los números en tanto que números, los cuales son modificaciones propias de la vista y del sonido. Lo mismo acontece con la Mecánica.

Así pues, cuando se admiten como existencias separadas algunos de estos accidentes esenciales; cuando se trata de estos accidentes en tanto que existencias separadas, no se incurre en error, como se incurriría, por ejemplo, si midiendo la tierra se diese al pie otro nombre que el de pie. El error jamás se encuentra en lo primero que se afirma y se asienta. Puede llegarse a resultados excelentes afirmando como separado lo que no existe separado; y así lo hacen el aritmético y el geómetra. El hombre es, en efecto, uno e indivisible en tanto que hombre. El aritmético, después de haberlo afirmado como uno e indivisible, buscará cuáles son los accidentes propios del hombre en tanto que indivisible; mientras que el geómetra no lo considera ni en tanto que hombre ni en tanto que indivisible, sino en tanto que cuerpo sólido. Porque suponiendo las propiedades que se manifiestan en el hombre una división real, estas propiedades existen en él en potencia, hasta cuando no hay división. Y así los geómetras tienen razón. Sobre seres giran sus discusiones; los objetos de su ciencia son seres: hay dos clases de seres, el ser en acto y el ser material.

El bien y lo bello difieren el uno del otro: el primero reside siempre en las acciones, mientras que lo bello se encuentra igualmente en los seres inmóviles. Incurren en un error los que pretenden que las ciencias matemáticas no hablan ni de lo bello ni del bien. De lo bello es de lo que principalmente hablan, y lo bello es lo que demuestran. No hay razón para decir que no hablan de lo bello porque no lo nombren; mas indican sus efectos y sus relaciones. ¿No son las más imponentes formas de lo bello el orden, la simetría y la limitación? Pues esto es en lo que principalmente hacen resaltar las ciencias matemáticas. Y puesto que estos principios, esto es, el orden y la limitación, son evidentemente causa de una multitud de cosas, las Matemáticas deberían considerarse como causa, desde cierto punto de vista, la causa de que hablamos; en una palabra, lo bello. Pero de este asunto trataremos en otra parte con más detención.

Acabamos de demostrar que los seres matemáticos son seres, y cómo son seres, en qué concepto no tienen la prioridad, y en cuál son anteriores.

- IV -

Llegamos ya a las ideas; comencemos por el examen del concepto mismo de la idea. No uniremos a su explicación la de la naturaleza de los números; la examinaremos tal como nació en el espíritu de los primeros que admitieron la existencia de las ideas.

La doctrina de las ideas nació en los que la proclamaron como consecuencia de este principio de Heráclito, que aceptaron como verdadero: todas las cosas sensibles están en un flujo perpetuo; de cuyo principio se sigue que, si hay ciencia y razón de alguna cosa, debe de haber, fuera del mundo sensible, otras naturalezas, naturalezas persistentes porque no hay ciencia de

lo que pasa perpetuamente. Sócrates se encerró en la especulación de las virtudes morales, y fue el primero que indagó las definiciones universales de estos objetos. Antes de este filósofo, Demócrito se había limitado a una parte de la Física (apenas sí definió lo caliente y lo frío); y los pitagóricos, anteriores a Demócrito, habían definido pocos objetos, cuyas nociones referían a los números: tales eran las definiciones de la Oportunidad, de lo Justo, del Matrimonio. No sin motivo Sócrates intentaba determinar la esencia de las cosas. La argumentación regular era el punto a que dirigía sus esfuerzos. Ahora bien, el principio de todo silogismo es la esencia. La dialéctica aún no tenía en este tiempo un poder bastante fuerte para razonar sobre los contrarios independientemente de la esencia, y para determinar si es la misma ciencia la que trata de los contrarios. Y así, con razón puede atribuirse a Sócrates el descubrimiento de estos dos principios: la inducción y la definición general. Estos dos principios son el punto de partida de la ciencia.

Sócrates no concedía una existencia separada, ni a los universales ni a las definiciones. Los que vinieron después de él las separaron, y dieron a esta clase de seres el nombre de ideas. La consecuencia a que les condujo esta doctrina es que hay ideas de todo aquello que es universal. Se encontraron próximamente en el caso del hombre que, queriendo contar un pequeño número de objetos, y persuadido de que no podría conseguirlo, aumentase el número para mejor contarlos. Hay, en efecto, si no me engaño, un número mayor de ideas que de estos seres sensibles particulares, cuyas causas tratan de averiguar, indagación que les condujo de los seres sensibles a las ideas. Hay, por lo pronto, independientemente de las ideas de las sustancias, la idea de cada ser particular; idea que es la representación de este ser; después ideas que abrazan un gran número de seres en su unidad respecto de los objetos sensibles y de los seres eternos.

No para en esto: ninguna de las razones en que se apoya la existencia de las ideas tiene un valor demostrativo. Muchas de estas razones no conducen a la conclusión que de ellas se deduce; otras ideas llevan a admitir ideas de objetos, de los que la teoría no reconoce que las haya. Si de la naturaleza de las ciencias se toman las pruebas habrá ideas de todo lo que es objeto que una ciencia. Habrá hasta negaciones, si se arguye que hay algo que es uno en la multiplicidad; si se trata del concepto de lo que es destruido, se tendrán ideas de cosas perecederas, porque hasta cierto punto se puede formar una imagen de lo que ha perecido. Los más rigurosos razonamientos de que es posible servirse, conducen, los unos a ideas de las relaciones, de las que no hay género en sí, y otros a asentar la existencia del tercer hombre. En una palabra, todo lo que se alega para probar la existencia de las ideas destruye el principio que a los partidarios de las ideas importa sostener con más interés que la existencia misma de las ideas. En efecto, la consecuencia de esta doctrina es que no es la díada la primera, sino el número; que la relación es anterior al número, y al ser en sí; y todas las demás contradicciones con sus principios, en que han incurrido los partidarios de la doctrina de las ideas.

Añadamos que si hay ideas, debe de haber ideas, no sólo de las esencias, sino también otra multitud de cosas, porque la esencia no es la única cosa que la inteligencia concibe con un mismo pensamiento: concibe también lo que no es esencia. Finalmente, la esencia no sería el único objeto de la ciencia, y prescindimos de todas las demás consecuencias del mismo género que lleva consigo la suposición. Ahora bien, es de toda necesidad, atendidos los caracteres que se atribuyen a las ideas, que si se admite la participación de los seres en ellas, sólo pueda haber ideas de las esencias.

La participación de los seres en las ideas no es una participación accidental; cada uno de ellos puede participar tan sólo en tanto que no es el atributo de algún sujeto. He aquí, por lo demás, lo que yo entiendo por participación accidental. Admitamos que un ser participa del doble: entonces participará de lo eterno también, pero accidentalmente, porque sólo accidentalmente lo doble es eterno. Se sigue de aquí que las ideas deben de ser esencias. Las ideas son en este mundo, y en el mundo de las ideas, la representación de las esencias. De otra manera, ¿qué significaría esta proposición: la unidad en la pluralidad es algo que está fuera de los objetos sensibles? Y por otra parte, si todas las ideas son del mismo género que las cosas que participan de ellas, habrá alguna relación común entre estas cosas y las ideas; porque ¿qué razón hay para que haya unidad e identidad del carácter constitutivo de la díada entre las díadas perecederas, y las díadas, que son también varias, pero eternas, más bien que entre la díada ideal y la particular? Si no hay comunidad de género sólo quedará de común el nombre de hombre a Calias y a un trozo de madera sin haber observado nada de común entre ellos.

¿Admitiremos, por otra parte, que hay concordancia entre las definiciones generales y las ideas, esto es, en cuanto al círculo matemático, concordancia con las ideas, de la noción de figura plana y de todas las demás partes que entran en la definición del círculo? ¿Estará unida la idea al objeto de que es ella la idea? Tengamos cuidado, no sea que no haya aquí más que palabras vacías de sentido. En efecto, ¿a qué se unirá la idea? ¿Se unirá al centro del círculo, a la superficie, a todas sus partes esenciales? Todo en la esencia es una idea; el animal es una idea, el bípedo es una idea. Se ve por lo demás claramente que la idea de que se trata sería necesariamente algo y, al modo que el plano, una cierta naturaleza, que se encontraría en concepto de género en todas las ideas.

- V -

La mayor dificultad que se presenta es la de saber cuál puede ser la utilidad de las ideas para los seres sensibles eternos o para aquellos de estos seres que nacen y los que mueren. No son ellas por sí mismas causa de ningún movimiento, de ningún cambio en ellos, ni tampoco auxiliar a la ciencia de los demás seres. En efecto, las ideas no constituyen la esencia de estos seres, porque entonces estarían en ellos; tampoco son ellas las que los traen a la existencia, puesto que no residen en los seres que participan de las ideas. Quizá se creerá que son causas, en el mismo concepto que la blancura es causa del objeto blanco con que ella se mezcla. Esta opinión, que tiene su origen en las doctrinas de Anaxágoras, y que Eudoxio abrazó después, no sabiendo qué partido tomar, y que algunos otros han admitido, también es muy fácil combatirla. Podría acumularse contra semejante doctrina argumentos sin número. Voy más lejos: es imposible que los demás seres provengan de las ideas en ninguno de los sentidos en que se emplea la expresión provenir. Decir que las ideas son ejemplares y que los demás seres participan de las ideas es contentarse con palabras vacías de sentido, es formar metáforas poéticas. El que trabaja en su obra, ¿tiene necesidad para esto de tener los ojos fijos en las ideas? Un ser cualquiera puede ser, puede hacerse, sin que nada le haya servido de modelo. Y así, exista o no Sócrates, puede nacer un hombre como Sócrates. La misma consecuencia resultaría evidentemente aun cuando Sócrates fuese eterno. Habría, además, muchos modelos de una misma cosa, y por consiguiente muchas ideas. Así, para el hombre habría el animal, el bípedo, el hombre en sí.

Hay más aún. No sólo las ideas serían modelos de los objetos sensibles, sino que serían también modelos de ellas mismas; tal sería el género en tanto que género de ideas; de donde se sigue que la misma cosa sería a la vez modelo y copia. En fin, no es posible, al parecer, que la esencia exista separadamente de aquello de que es la esencia. ¿Cómo entonces es posible que las ideas que son las esencias de las cosas tengan una existencia separada?

Se dice en el Fedón que las ideas son las causas del ser y del devenir. Pues bien, aun cuando hubiese ideas, no habría producción si no hay una causa motriz. Y, además, hay una multitud de cosas que devienen: una casa, un anillo, por ejemplo, y no se pretende que existan ideas de ellas; de donde se sigue que los seres respecto de los que se admiten ideas son susceptibles de ser y de devenir, mediante la acción de causas análogas a las que obran sobre las cosas que acabamos de hablar, y que no son las ideas las causas de estos seres.

Por lo demás, es posible, valiéndose de este modo de refutación que acabamos de emplear, y por medio de argumentos todavía más concluyentes y más rigurosos, acumular, contra la doctrina de las ideas, una multitud de argumentos semejantes a los que acabamos de indicar.

- VI -

Hemos fijado el valor de la teoría de las ideas, y ahora debemos examinar las consecuencias de la teoría de los números considerados como sustancias independientes y como causas primeras de los seres.

Si el número es una naturaleza particular; si para el número no hay otra sustancia que el número mismo, como lo pretenden algunos, en tal caso cada número difiere necesariamente de especie; éste es primero, aquél entra en segunda línea. Y, por consiguiente, o hay una diferencia inmediata entre las mónadas, y una mónada cualquiera no puede combinarse con otra mónada cualquiera, o todas las mónadas se siguen inmediatamente, y una mónada cualquiera puede combinarse con otra mónada cualquiera (esto tiene lugar en el número matemático, porque en el número matemático no hay ninguna diferencia entre una mónada y otra mónada), o unas pueden combinarse y otras no pueden (si admitimos, por ejemplo, que la díada es la primera después de la unidad, que la tríada lo es después de la díada, y así sucesivamente para los demás números, que hay contabilidad entre las mónadas de cada número particular, entre las que componen la primera díada, después entre las que componen la primera tríada, luego entre las que componen cada uno de los otros números; pero que las de la díada ideal no son combinables con los de la tríada ideal, y que lo mismo sucede con los demás números sucesivos, se sigue de aquí que mientras que en los números matemáticos el número dos, que sigue a la unidad, no es más que la adición de otra unidad a la unidad precedente, el número tres la adición de otra unidad al número dos, y así de los demás, en los números ideales, por el contrario, el número dos, que viene después de la unidad, es de otra naturaleza e independiente de la unidad primera, y la tríada es independiente de la díada, y así de los demás números), o bien entre los números hay unos que están en el primer caso, otros que son números en el sentido en que lo entienden los matemáticos, y otros que están en el último de los tres casos en cuestión. En fin, o los números están separados de los objetos, o no están separados; existen en las cosas sensibles, no como en la hipótesis que hemos examinado más arriba, sino en tanto que constituyan las cosas sensibles los números que residen en ellas, y entonces, o

bien entre los números hay unos que existen y otros que no existen en las cosas sensibles, o bien todos los números existen en ellas igualmente.

Tales son los modos de existencia que pueden afectar los números, y son necesariamente los únicos. Los mismos que asientan la unidad como principio, como sustancia y como elemento de todos los seres, y el número como producto de la unidad y de otro principio, todos han adoptado alguno de estos puntos de vista, excepto el de la incompatibilidad absoluta de las mónadas entre sí. Esto no carece de razón. No puede imaginarse otro caso fuera de los enumerados.

Hay quien admite dos especies de números, los números en que hay prioridad y posterioridad (que son las ideas) y el número matemático fuera de las ideas y de los objetos sensibles; estas dos clases de números están igualmente separadas de los objetos sensibles. Otros sólo reconocen el número matemático, que consideran como el primero de los seres, y que separan de los objetos sensibles. El único número para los pitagóricos es también el número matemático, pero no separado, y él, en su opinión, constituye las esencias sensibles. Organizan el cielo con los números, sólo que éstos no se componen de mónadas verdaderas. Atribuyen la magnitud a las mónadas. Pero como la unidad primera puede tener una magnitud, nace de aquí una dificultad que, a nuestro parecer, no resuelven. Otro filósofo sólo admite un número primitivo ideal; otros identifican el número ideal con el número matemático.

Los mismos sistemas aparecen con relación a las longitudes, a las superficies, a los sólidos. Hay unos que admiten dos clases de magnitudes: las magnitudes matemáticas y las que proceden de las ideas. Entre los que son de distinta opinión, hay unos que admiten, pero les atribuyen algo más que una existencia matemática; éstos son los que no reconocen ni las ideas números, ni las ideas; otros admiten las magnitudes matemáticas, pero les atribuyen algo más que una existencia matemática. No toda magnitud se divide en magnitudes, según ellos, y la díada no se compone indistintamente de cualesquiera mónadas. El número lo constituyen las mónadas. Todos los filósofos están de acuerdo en este punto, excepto algunos pitagóricos, que pretenden que la unidad es el elemento y el principio de todos los seres; éstos atribuyen la magnitud a las mónadas, como hemos dicho precedentemente.

Hemos demostrado de cuántas maneras se podían considerar los números; y acabamos de ver la enumeración completa de las diversas hipótesis. Todas estas hipótesis son inadmisibles, pero probablemente unas los son más que otras.

- VII -

Necesitamos examinar, por lo pronto, como nos hemos propuesto, si las unidades son combinables o incombinables; y caso de que sean combinables, de cuántas maneras lo son. Es posible que una unidad cualquiera sea incombinable con otra unidad cualquiera, o bien que las unidades de la díada en sí sean incombinadas con las de la tríada en sí, y que las unidades de cada número primo sean igualmente incombinables entre sí. Si todas las unidades son combinables y no difieren, se tiene entonces el número matemático, no hay más número que éste, y no es posible que las ideas sean números. Porque ¿qué número serían el hombre en sí, el animal en sí, o cualquiera otra idea? No hay más que una sola idea para cada ser, una sola idea para el hombre en sí, una sola igualmente para el animal en sí, y por lo

contrario, hay una infinidad de números semejantes y que no difieren. No sería, por tanto, esta tríada más bien que aquella otra la que fuese el hombre en sí. Por otra parte, si las ideas no son números, es imposible que existan, porque ¿de qué principios podrían venir las ideas? El número viene de la unidad y de la díada indefinida; estos son los principios y elementos del número; pero no se puede afirmar un orden de prioridad ni de posterioridad entre los elementos y los números.

Si las unidades son incombinables, si toda unidad es incombinable con toda unidad, entonces el número matemático no puede existir (porque el número matemático se compone de unidades que no difieren, y todas las operaciones que se hacen con el número implican esta condición), ni el número ideal (porque la primera díada no se compondrá de la unidad y de la díada indefinida). Después, en los números, hay un orden de sucesión, dos, tres, cuatro. En cuanto a la díada primera, las unidades que la componen son coetáneas bajo la relación de la producción, ya sea, como lo ha dicho el primero que trató esta cuestión, porque resulten ellas de la desigualdad hecha igual, o ya sea de otra manera. Por otra parte, si una de estas dos unidades es anterior a la otra, será anterior igualmente al número dos compuesto de dos unidades; porque cuando de dos cosas, la una es anterior, la otra posterior; el compuesto de estas dos cosas es anterior a la una y posterior a la otra. En fin, puesto que hay la unidad en sí, que es la primera, y luego la primera unidad real, habrá una segunda después de aquélla, y luego una tercera; la segunda después de la segunda, es la tercera después de la primera, y entonces las unidades serán anteriores a los números que las comprenden. Por ejemplo, es preciso que una tercera unidad se una a la díada antes que se tenga el número tres, y que una cuarta se añada a la tríada, después una quinta, para obtener los números siguientes.

Ninguno de los filósofos de que se trata ha podido decir que las unidades sean incombinables de esta manera. Sin embargo, así resulta de sus principios. Pero esto es contrario a la realidad. Es natural decir que hay anterioridad y posterioridad en las unidades, si hay una unidad primera y un primer uno; y lo mismo de las díadas, si hay una primera díada. Porque después de lo primero, es natural, es necesario que haya el segundo; y si hay un segundo, es preciso que haya un tercero, y así sucesivamente. Mas por otra parte es imposible afirmar que después de la unidad primera y en sí, hay al mismo tiempo una primera unidad, una segunda unidad, y una díada primera. Porque se admite una primera mónada, una primera unidad, y jamás se habla de segunda ni de tercera; se dice que hay una primera díada, y no se admite una segunda, una tercera. Es evidente que no es posible, si todas las unidades son incombinables, que el mismo número dos, que el tres, existan; y lo mismo puede decirse de los demás números.

Que las unidades todas difieran o no entre sí, es preciso que los números se formen necesariamente por adición; y así el número dos resultará de la unidad unida a otra unidad; el número tres del número dos aumentado con una unidad y lo mismo sucederá con el número cuatro. Conforme a esto, es imposible que los números sean producidos, como se ha dicho, por la díada y la unidad. La díada, en efecto, es una parte del número tres, éste del número cuatro y, en el mismo caso, están los números siguientes. El número cuatro se dice que encierra dos díadas, procedente de la primera díada y de la díada indeterminada, ambas diferentes de la díada en sí. Pero si la díada en sí no entra como parte en esta composición, será preciso decir entonces que una segunda díada se ha unido a la primera; y la díada, a su vez, resultará de la unidad en sí y de otra unidad. Sí es así, no es posible que uno de los elementos del número dos sea la díada indeterminada, porque ella no

engendra más que una unidad, y no la díada determinada. Además, fuera de la díada y de la tríada en sí, ¿cómo podrá haber otras tríadas y otras díadas? ¿Cómo podrán componerse de las primeras mónadas y de las siguientes? Todo esto no es más que una pura ficción, y es imposible que haya por el pronto una primera díada y en seguida una tríada en sí, lo cual es una consecuencia necesaria, sin embargo, si se admite la unidad y la díada indeterminada como elementos de los números. Si la consecuencia no puede ser aceptada, es imposible que sean éstos los principios de los números. Tales son las consecuencias a que se ve uno conducido necesariamente y a otras análogas, si todas las unidades son diferentes entre sí.

Si las unidades difieren en los números diferentes y son idénticas entre sí sólo en un mismo número, también en este caso se presentan dificultades no menores en número. Así, en la década en sí se encuentran diez unidades; pero el número diez se compone de estas unidades, y también de dos veces el número cinco. Y como esta década no es un número cualquiera, porque no se compone de dos números cinco cualesquiera, ni de cualesquiera unidades, es de toda necesidad que las unidades que la componen difieran entre sí. Si no difieren, los dos números cinco que componen el número diez no diferirán tampoco. Si estos números difieren, habrá diferencia igualmente en las unidades. Si las unidades difieren, ¿no habrá en el número diez otros números cinco, no habrá más que los dos números en cuestión? Que no haya otros, esto es absurdo; y si hay otros, ¿qué número diez no hay otro número diez fuera de él mismo? Por otra parte, es de necesidad que el número cuatro se componga de díadas que no se toman al azar; porque se dice, es la díada indeterminada la que mediante su unión con la díada determinada, ha formado dos díadas. Con aquello que ha tornado es con lo que podía producir díadas.

Además, ¿cómo pueden ser la díada una naturaleza particular fuera de las dos unidades, y la tríada fuera de las tres unidades? Porque, o bien la una participa de la otra, como el hombre blanco participa de lo blanco y del hombre, aunque sea distinto de ambos; o bien la una será una diferencia de la otra, así como hay el hombre independiente del animal y del bípedo. Además, hay unidad por contacto, unidad por la mezcla, unidad por posición; pero ninguno de estos modos conviene a las unidades que componen la díada o la tríada. Pero así como los hombres no son un objeto uno, independientemente de los dos individuos, lo mismo sucede necesariamente respecto a las unidades. Y no podrá decirse que el caso no es el mismo, por ser indivisibles las unidades; los puntos son también indivisibles y, sin embargo, los dos puntos, tomados colectivamente, no son una cosa independiente de cada uno de los dos. Por otra parte, no debe olvidarse que las díadas son unas anteriores, otras posteriores, y los demás números son como las díadas. Porque supongamos que las dos díadas que entran en el número cuatro sean coetáneas; por lo menos son anteriores a las que entran en el número ocho; ellas son las que han producido los dos números cuatro que se encuentran en el número ocho, así como ellas mismas habían sido producidas por la díada. Conforme a esto, si la primera díada es una idea, estas díadas serán igualmente ideas. El mismo razonamiento cabe respecto de las unidades. Las unidades de la primera díada producen las cuatro unidades que forman el número cuatro; por consiguiente, todas las unidades son ideas, y hay por tanto ideas compuestas por ideas. Por consiguiente, es claro que los mismos objetos de que estas unidades son ideas, se compondrán de la misma manera; habría, por ejemplo, animales compuestos de animales, si hay ideas de los animales.

Finalmente, establecer una diferencia cualquiera entre las unidades, es un absurdo, una pura ficción; digo ficción, porque esto va contra la idea misma de la unidad. Porque la unidad no difiere, al parecer, de la unidad, ni en cantidad, ni en cualidad; es la necesidad que el número sea igual o desigual; todo número, pero sobre todo el número compuesto de unidades. De suerte que, si no es ni más grande ni más pequeño, es igual. Ahora bien, cuando dos números son iguales y no difieren en nada, se dice que son los mismos. Si no fuese así, las díadas que entren en el número diez podrían diferir a pesar de su igualdad; porque, ¿qué razón podría haber para decir que no difieren? Además, si toda unidad unida a otra unidad forma el número dos, la unidad sacada de la díada formará, con la unidad sacada de la tríada, una díada, díada compuesta de unidades diferentes; y entonces esta díada, ¿será anterior a la tríada o posterior? parece que debe más bien ser necesariamente anterior, porque una de estas dos unidades es coetánea de la tríada, y la otra coetánea de la díada. Es cierto, en general, que toda unidad unida a otra unidad, ya sean iguales o desiguales, forman dos: como el bien y el mal, el hombre y el caballo. Pero los filósofos de que se trata no admiten ni siquiera que esto tenga lugar en cuanto a las mónadas. Sería extraño, por otra parte, que el número tres no fuese más grande que el número dos: ¿se admite que es más grande? Pero hemos visto que era igual. De suerte que ni diferirá del mismo número dos. Pero esto no es posible, si hay un número que sea primero, otro que sea segundo; y entonces las ideas no serán números, y bajo esta relación tienen razón los que dicen que las unidades difieren; en efecto, si fuesen ideas no habría, como dijimos más arriba, más que una sola idea en la hipótesis contraria. Si, por el contrario, las mónadas no difieren, las díadas, las tríadas, tampoco diferirán; y entonces será preciso decir que se cuenta de esta manera: uno, dos, sin que el número siguiente resulte del precedente unido la otra unidad, sin lo cual el número no sería ya producido por la díada indeterminada y no habría ya ideas. Una idea se encontraría en otra idea, y todas las ideas serían partes de una idea única.

Los que pretenden, por tanto, que las unidades no difieren, razonan bien en la hipótesis de las ideas, pero no en absoluto. Necesitan suprimir muchas cosas. Ellos mismos confiesan que, sobre esta cuestión, cuando contamos y decimos, uno, dos, tres, ¿el segundo número no es más que el primero unido a una unidad, o bien es considerado aparte en sí mismo? Confesarán, digo, que es dudoso. Y en realidad podemos considerar los números desde este doble punto de vista. Es, pues, ridículo admitir que hay en los números tan gran diferencia de esencia.

- VIII -

Ante todo es bueno determinar qué diferencia hay entre el número y la unidad, si es que la hay. Sólo podría haber diferencia bajo la relación de la cantidad o bajo la de la cualidad; pero no se puede aplicar aquí ni uno ni otro supuesto; sólo los números difieren en cantidad. Si las unidades difieren en cantidad, un número diferiría de otro, aun conteniendo la misma suma de unidades. En seguida, ¿las primeras unidades serían las más grandes o serían las más pequeñas? ¿Irían creciendo o sucedería lo contrario? Todas estas hipótesis son irracionales.

Por otra parte, las unidades tampoco pueden diferir por la cualidad, porque no pueden tener en sí ninguna modificación propia; en los números, en efecto, se dice que la cualidad es posterior a la cantidad. Por otra parte, esta diferencia de cualidad no podría venir sino del uno o del dos; pero la unidad

no tiene cualidad, y el dos sólo tiene cualidad en tanto que es una cantidad, y por ser esta su naturaleza puede producir la pluralidad de los seres. Si la mónada puede tener cualidad de cualquiera otra manera, sería preciso comenzar por decirlo; debería determinarse antes, porque las mónadas deben necesariamente diferir; y si esta necesidad no existe, ¿de dónde puede proceder esta cualidad de que se habla? Es, pues, evidente, que si las ideas son números, no es posible que todas las mónadas sean absolutamente combinables, como no lo es que sean todas incombinables entre sí.

Lo que otros filósofos dicen de los números no es más verdadero; quiero hablar de los que creen que las ideas no existen, ni absolutamente, ni en tanto que números; pero que admiten la existencia de los seres matemáticos, pretendiendo que los números son los primeros seres, y que tienen por principio la unidad en sí. Sería un absurdo que hubiese, como quieren, una unidad primera, anterior a las unidades realizadas, y que la misma cosa no tuviese lugar también respecto de la díada y de la tríada, porque las mismas razones hay en ambos casos. Por lo tanto, si lo que se hay en ambos es exacto, y si se admite que el número matemático existe solo, no tiene la unidad por principio. Esta unidad, en efecto, debería necesariamente diferir de las otras mónadas; y por consiguiente, la díada primitiva diferiría igualmente de las demás díadas, y lo mismo sucedería con todos los números sucesivamente. Si la unidad es principio, el punto de vista de Platón, relativamente a los números, es mucho más verdadero, y es necesario decir con él que hay también una díada, una tríada primitiva, y que los números no son combinables entre sí. Por otra parte, si se admite esta opinión, ya hemos demostrado todas las consecuencias absurdas que de ella resultan. Sin embargo, es preciso optar entre una y otra de estas dos opiniones. Si ni la una ni la otra son verdaderas, no será posible que el número exista separado.

Es evidente, conforme a esto, que el tercer sistema que admite que el mismo número es a la vez el número ideal y el número matemático, es el más falso de todos porque este sistema reúne él solo todos los defectos de los otros dos. El número matemático no es ya verdaderamente el número matemático; pero como se transforma hipotéticamente su naturaleza, se ve uno forzado a atribuirle otras propiedades, además de las propiedades matemáticas; y todo lo que resulta de suponer la existencia de un número ideal, es verdadero igualmente respecto a este número considerado de esta manera.

El sistema de los pitagóricos presenta, desde un punto de vista, menos dificultades que los precedentes; pero desde otro tienen algunas otras que le son propias. Decir que el número no exista separado es suprimir ciertamente un gran número de consecuencias imposibles que nosotros hemos indicado; pero admitir, por otra parte, que los cuerpos se componen de números, y que el número componente es el número matemático, he aquí lo que es imposible. En efecto, no es cierto que las magnitudes sean indivisibles; precisamente porque son indivisibles es por lo que las mónadas no tienen magnitud; ni ¿cómo es posible componer las magnitudes con elementos indivisibles? Pero el número aritmético se compone de mónadas indivisibles; y sin embargo, se dice que los números son los seres sensibles; se aplican a los cuerpos las propiedades de los números como si vinieran de los números. Además, es necesario, si el número es un ser, en sí, que lo sea de alguna de las maneras que hemos indicado, pero no puede serlo de ninguna de ellas. Por lo tanto, es evidente que la naturaleza del número no es la que le atribuyen los filósofos que le consideran como un ser independiente.

No es esto todo: ¿es cada mónada el resultado de la igualdad de lo grande y de lo pequeño, o preceden unas de lo grande y otras de lo pequeño? En este último caso no viene cada número de todos los elementos del número, y por lo tanto las mónadas son diferentes; porque en las unas entre lo grande, en las otras lo pequeño, que es por su naturaleza lo contrario de lo grande. Por otra parte, ¿cuál es la naturaleza de las que forman la tríada? Porque en este número hay una mónada impar. Por esto mismo, se dirá se admite que la unidad ocupa un medio entre el par y el impar. Sea así; pero si cada mónada es el resultado de la igualdad de lo grande y de lo pequeño, ¿cómo la díada constituirá una sola y misma naturaleza estando compuesta de lo grande y de lo pequeño? ¿En qué diferirá de la mónada? Además, la mónada es anterior a la díada, porque su supresión lleva consigo la de la díada. La mónada será necesariamente una idea de idea, puesto que es anterior a una idea, y la mónada primera procederá de otra cosa. La mónada en sí es la que produce la primera mónada; lo mismo que la díada indeterminada produce el número dos.

Añádase a esto que es de toda necesidad que el número sea infinito o finito, porque se forma de él un ser separado; y es, por lo tanto, necesariamente un ser en una u otra de estas dos condiciones. Por lo pronto, no puede ser infinito, y esto es evidente, porque el número infinito no sería par ni impar, y todos los números producidos son siempre pares o impares. Si una unidad llega a unirse a un número par, se hace impar; si la díada indefinida se junta a la unidad, se tiene el número dos; y se tiene un número par, si dos números impares se juntan.

Además, si toda idea corresponde a un objeto, y si los números son ideas, habrá un objeto sensible o de cualquiera otra especie que corresponderá al número infinito. Pero esto no es posible conforme a la doctrina misma, ni conforme a la razón. En la hipótesis de que nos ocupamos, toda idea tiene un objeto correspondiente; pero si el número es finito, ¿cuál es el límite? No basta afirmarlo; es preciso dar la demostración. Si el número ideal no pasa de diez, como algunos pretenden, las ideas faltarán bien pronto; si, por ejemplo, el número tres es el hombre en sí, ¿qué número será el caballo en sí? Los números hasta diez son los únicos que pueden representar los seres en sí, y todos los objetos deberán tener por idea alguno de estos números, porque sólo ellos son sustancias e ideas. Pero faltarán números para los demás objetos, porque no bastarán ni siquiera para las especies del género animal. Es evidente también que si el número tres es el hombre en sí, siendo todos semejantes, puesto que entran en los mismos números habrá entonces un número infinito de hombres. Si cada número tres es una idea, cada hombre es el hombre en sí; si no, habrá solamente el ser en sí, correspondiendo al hombre en general. Además, si el número más pequeño es una parte del más grande, los objetos representados por las mónadas componentes serán parte del objeto representado por el número compuesto. Y así, si el número cuatro es la idea de un ser, del caballo o de lo blanco, por ejemplo, el hombre será una parte del caballo si el hombre es el número dos. Es, pues, un absurdo decir que el número diez es una idea, y que el número once y siguientes no son ideas. Añádase a esto que existen y se producen seres de los que no hay ideas. ¿Por qué, pues, no hay también ideas de estos seres? Las ideas no son, por tanto, causas. Por otra parte, es un absurdo que los números hasta el diez sean más bien seres e ideas que el mismo número diez. Es cierto que estos números, en la hipótesis que discutimos, no son engendrados por la unidad, mientras que sucede lo contrario con la década; y esto quieren explicarlo diciendo que todos los números

hasta el diez son números perfectos. En cuanto a todo lo que se liga a los números, como el vacío, la analogía, el impar, son, según ellos, producciones de los diez primeros números. Atribuyen ciertas cosas a la acción de los principios, como el movimiento, el reposo, el bien, el mal; y todas las demás cosas resultan de los números. La unidad es el impar, porque si fuese el número tres, ¿cómo el número cinco sería el impar? En fin, ¿hasta qué límite llega la cantidad para las magnitudes y las demás cosas de este género? La línea primera es indivisible, después la díada, y después los demás números hasta la década.

Además, si el número se ha separado, podría preguntarse ¿quién tiene la prioridad, la unidad o la tríada y la díada? En tanto que los números son compuestos, la unidad en tanto que el universal y la forma son anteriores, el número. Cada unidad es una parte del número, como materia: el número es la forma. Asimismo, desde un punto de vista el ángulo agudo es posterior al ángulo recto, porque se le define por el recto; desde otro, es anterior, porque es una parte de él, puesto que el ángulo recto pude dividirse en ángulos agudos. En tanto que materia, el ángulo recto, el elemento, la unidad son anteriores; pero bajo la relación de la forma y de la moción sustancial, lo que es anterior es el ángulo recto que se compone de la materia y de la forma; porque lo compuesto de la materia y de la forma se aproxima más a la forma y a la moción sustancial; pero bajo la relación de la producción, es posterior. ¿Cómo, por tanto, es la unidad principio? Es, se dice, porque es ndivisible. Pero lo universal, lo particular, el elemento, son indivisibles igualmente, pero no de la misma manera: lo universal es indivisible en su noción; el elemento lo es en el tiempo. ¿De qué manera, por último, la unidad es un principio? El ángulo recto, acabamos de decir, es anterior al agudo, y el agudo parece anterior al recto, y cada uno de ellos es uno. Se dirá que la unidad es principio desde estos dos puntos de vista. Pero esto es imposible; lo sería por una parte, a título de forma y de esencia, y por otra a título del parte de materia. En la díada verdaderamente sólo hay unidades en potencia. Si el número es, como se pretende, una unidad y no un montón; si cada número se compone de unidades diferentes, las dos unidades se dan en él en potencia y o en acto.

He aquí la causa del error en que se incurre: se examina a la vez la cuestión desde el punto de vista matemático y desde el punto de vista de las nociones universales. En el primer caso se considera la unidad y el principio como un punto, porque la mónada es un punto sin posición; y entonces los partidarios de este sistema componen, como lo hacen también algunos otros, los seres con el elemento más pequeño. La mónada es la materia de los números, y así es anterior a la díada; pero bajo otra relación es posterior, siendo la díada considerada como un todo, una unidad, como la forma misma. El punto de vista de lo universal condujo a considerar la unidad como el principio general: por otra parte se le consideró como parte, como elemento: dos caracteres que no podrán encontrarse a la vez en la unidad. Si solamente la unidad en sí debe existir sin posición, porque lo que únicamente la distingue es que es principio y que la díada es divisible, mientras que la mónada no lo es, se sigue de aquí que lo que se aproxima más a la unidad en sí es la mónada; y si es la mónada, la unidad en sí tiene más relación con la mónada que con la díada. Por consiguiente, la mónada y la unidad en sí deben ser anteriores a la díada. Pero se pretende lo contrario; que lo que se produce primero es la díada. Por otra parte, si la díada en sí y la tríada en sí son ambas una unidad, ambas son la díada. ¿Qué es, pues, lo que constituye esta díada?

- IX -

Podría presentarse esta dificultad: no hay contacto en los números, no hay más que sucesión: ahora bien, ¿todas las mónadas entre las que no hay intermedios, por ejemplo, las de la díada o de la tríada, siguen a la unidad en sí? ¿La díada es anterior sólo a las unidades que se encuentran en los números siguientes, o bien es anterior a toda unidad? La misma dificultad tiene lugar respecto de los otros géneros del número, de la línea, de la superficie, del cuerpo. Algunos los componen con las diversas especies de lo grande y de lo pequeño: así componen las longitudes con lo largo y lo corto; las superficies con lo ancho y lo estrecho; los sólidos con lo profundo y lo no profundo, cosas todas que son especies de lo grande y de lo pequeño. En cuanto a la unidad considerada como principio de estos números hay diversas opiniones, las cuales están llenas de mil contradicciones, de mil ficciones evidentes y que repugnan al buen sentido. En efecto, las partes del número quedan sin ningún vínculo, si los principios mismos no tienen ninguno entre sí: se tienen separadamente lo ancho y lo estrecho, lo largo y lo corto; y si así fuese, la superficie sería una línea y el sólido un plano. Además, ¿cómo darse razón, en este sistema, de los ángulos, de las figuras, etcétera? Estos objetos se encuentran en el mismo caso que los componentes del número; porque son modos de la magnitud. Mas la magnitud no resulta de los ángulos y de las figuras; lo mismo que la longitud no resulta de lo curvo ni de lo recto, ni los sólidos de lo áspero y de lo liso.

Pero hay una dificultad común a todos los géneros considerados como universales: se trata de las ideas que encierran un género. Y así, ¿el animal en sí está en el animal o es diferente de él? Si no existe separado de él, no hay dificultad; pero si existe independientemente de la unidad y de los números, como pretenden los partidarios del sistema, entonces la solución es difícil, a no ser que por fácil se quiera entender lo imposible. En efecto, cuando se considera la unidad en la díada, o en general en un número, ¿se considera la unidad en sí u otra unidad?

Lo grande y lo pequeño constituyen, según algunos, la materia de las magnitudes; según otros, el punto (el punto les parece ser, no la unidad, sino algo análogo a la unidad), y otra materia del género de la cantidad, pero no cantidad. Las mismas dificultades se producen igualmente en este sistema. Porque si no hay más que una sola materia, hay identidad entre la línea, la superficie y el sólido; si hay muchas, una para la línea, otra para la superficie, otra para el sólido, ¿estas diversas materias se acompañan o no? Se tropezará por este camino con las mismas dificultades: la superficie, o no contendrá la línea o bien será una línea. Además, ¿cómo el número puede componerse de unidad y de pluralidad? Esto es lo que no se intenta demostrar. Cualquiera que sea la respuesta, se tropieza con las mismas dificultades que cuando se compone el número con la díada indefinida. Unos componen el número con la pluralidad tomada en su acepción general, y no con la pluralidad determinada; otros con una pluralidad determinada, la primera pluralidad; porque la díada es una especie de pluralidad primera. No hay ninguna diferencia, por decirlo así; los mismos embarazos se encuentran en los dos sistemas con relación a la posición, a la mezcla, a la producción y a todos los modos de este género.

Veamos una de las más graves cuestiones que puedan proponérsenos para su resolución. Si cada mónada es una, ¿de dónde viene? No es cada una de ellas la unidad en sí; es una necesidad, por tanto, que vengan de la unidad en sí y de la pluralidad o de una parte de la pluralidad. Pero es imposible

decir que la mónada es una pluralidad, puesto que es indivisible; si se dice que vienen de una parte de la pluralidad, surgen otras dificultades. Porque es necesario que cada una de las partes sea indivisible o que sea una pluralidad; y en este último caso la mónada sería divisible y los elementos del número no serían ya la unidad ni la pluralidad. Por lo demás, no se puede suponer que cada mónada venga de la pluralidad y de la unidad. Por otra parte, el que compone así la mónada, no hace más que dar un número nuevo, porque el número es una pluralidad de elementos indivisibles. Además es preciso preguntar a los partidarios de este sistema si el número es finito o infinito. Debe ser, al parecer, una pluralidad finita, la cual, junto con la unidad, ha producido las mónadas finitas; una cosa es la pluralidad en sí, y otra la pluralidad infinita. ¿Qué pluralidad con y en qué unidad se dan aquí los elementos?

Las mismas objeciones podrían hacerse [con relación] al punto y al elemento con que se componen las magnitudes. No hay un punto único, el punto generador: ¿de dónde vienen, pues, cada uno de los demás puntos? Seguramente no proceden de cierta dimensión y del punto en sí. Más aún; no es siquiera posible que las partes de esta dimensión sean indivisibles, como lo son las partes de la pluralidad, con las cuales se producen las mónadas, porque el número se compone de elementos indivisibles y no de magnitudes.

Todas estas dificultades y otras muchas del mismo género prueban hasta la evidencia que no es posible que el número y las magnitudes existan separadas. Además, la divergencia de opinión entre los primeros filósofos, con relación al número, prueba la perpetua confusión a que les conduce la falsedad de sus sistemas. Los que sólo han reconocido los seres matemáticos son independientes de los objetos sensibles, han desechado el número ideal y admitido el número matemático, porque vieron las dificultades, las hipótesis absurdas que entrañaba la doctrina de las ideas. Los que han querido admitir a la vez la existencia de las ideas y la de los números, no viendo claramente cómo, reconociendo dos principios, se podría hacer el número matemático independiente del número ideal, han identificado verbalmente el número ideal y el número matemático. Esto, en realidad, equivale a suprimir el número matemático, porque el número es en tal caso un ser particular, hipotético, y no el número matemático. El primero que admitió que había números e ideas, separó con razón los números de las ideas. En este punto de vista de cada uno hay, por tanto, algo de verdadero; pero no están completa-mente en la verdad. Ellos mismos los confirman con su desacuerdo y sus contradicciones. La causa de esto es que sus principios son falsos, y es difícil, dice Epicarmo, decir la verdad partiendo de lo que es falso; porque la falsedad se hace evidente desde el momento en que se habla.

Estas objeciones y estas observaciones [con relación] al número son ya bastantes: mayor número de pruebas convencería más a los que ya están persuadidos; pero no persuadiría más a los que no lo están. En cuanto a los primeros principios, a las primeras causas y a los elementos que admiten los que sólo tratan de la sustancia sensible, una parte de esta cuestión ha sido ya tratada en la Física, y el estudio de los demás principios no entran en la indagación presente. Debemos estudiar ahora estas otras sustancias que algunos filósofos consideran como independientes de las sustancias sensibles. Los hay que han pretendido que las ideas y los números son sustancias de este género, y que sus elementos son los elementos y los principios de los seres, y es preciso examinar y juzgar sus opiniones sobre este punto. En cuanto a los que se admiten sólo los números y los hacen números matemáticos, nos ocuparemos de ellos más adelante; ahora vamos a examinar el sistema de aquellos que admiten las ideas, y ver las dificultades que lleva consigo.

Por lo pronto consideran las ideas a la vez, primero como esencias universales, después como esencias separadas, y por último como la sustancia misma de las cosas sensibles; pero nosotros hemos demostrado precedentemente que esto era imposible. Lo que dio lugar a que los que afirman las ideas como esencias universales las reunieran así en un solo género, fue que no atribuyeron la misma sustancia a los objetos sensibles. Creían que los objetos sensibles están en un movimiento perpetuo, sin que ninguno de ellos persista; pero que fuera de estos seres particulares, existe lo universal, y que lo universal tiene una existencia propia. Sócrates, como precedentemente dijimos, se ocupó de lo universal en sus definiciones; pero no lo separó de los seres particulares, y tuvo razón en no separarlo. Una cosa resulta probada por los hechos, y es que sin lo universal no es posible llegar hasta la ciencia; pero la separación de lo general de lo particular es la causa de todas las dificultades que lleva consigo el sistema de las ideas.

Algunos filósofos, creyendo que si hay otra sustancia además de las sustancias sensibles, que pasan perpetuamente, era imprescindible que tales sustancias estuviesen separadas, y no viendo, por otra parte, otras sustancias, admitieron esencias universales; de suerte que en su sistema no hay casi ninguna diferencia de naturaleza entre las esencias universales y las sustancias particulares. Esta es, en efecto, una de las dificultades que lleva consigo la doctrina de las ideas.

- X -

Hemos dicho al principio, al proponer las cuestiones que debían resolverse, las dificultades que se presentan, ya se admita, ya se deseche la doctrina de las ideas. Volvamos a tratar este punto.

Si se quiere que no sean sustancias separadas a manera de seres individuales, entonces se anonada la sustancia tal como nosotros la concebimos. Si se supone, al contrario, que son sustancias separadas, ¿cómo representarse sus elementos y principios? Si estos elementos son particulares y no universales, habrá tantos elementos como seres, y no habrá ciencia posible de los elementos. Supongamos, por ejemplo, que las sílabas que componen la palabra sean sustancias, y que sus elementos sean los elementos de éstas; será preciso que la sílaba *BA* sea lo mismo que cada una de las demás sílabas, porque no son universales, y no son idénticas por una relación de la especie; cada una de ellas es una en número, es un ser determinado, es sola de su especie. Luego en esta hipótesis cada sílaba existe aparte e independiente, y si esto son las sílabas, lo mismo lo serán también sus elementos. De suerte que no habrá más que una sola *A*, y lo mismo sucederá con cada uno de los otros elementos de las sílabas en virtud de este principio, según el que una misma sílaba no puede representar papeles diferentes. Si es así, no habrá otros seres fuera de los elementos, no habrá más que elementos. Añádase a esto que no hay ciencia de los elementos, pues no tienen el carácter de la generación, y la ciencia abraza lo general. Esto se ve claramente en las definiciones y demostraciones: no se concluiría que los tres ángulos de un triángulo particular son iguales a dos rectos si los tres ángulos de todo triángulo no fuesen iguales a dos rectos; no se diría que este hombre es un animal si no fuese todo hombre un animal.

Si, de otro lado, los principios son universales, o si constituyen las esencias universales, lo que no es sustancia será anterior a la sustancia, porque lo universal no es una sustancia, y los elementos y los principios son universales. Todas estas consecuencias son legítimas, si se componen las ideas de elementos, si se admite que independientemente de las ideas y de las

sustancias de la misma especie hay otra sustancia separada de las primeras. Pero nada obsta a que con las demás sustancias suceda lo que con los elementos de los sonidos; esto es, que se tienen muchas *A* y muchas *B*, que sirven para formar una infinidad de sílabas, sin que por esto haya, independientemente de estas letras, la *A* en sí, ni la *B* en sí.

La dificultad más importante que debemos tener en cuenta es la siguiente: toda ciencia recae sobre lo universal, y es de necesidad que los principios de los seres sean universales y no sustancias separadas. Esta aserción es verdadera desde un punto de vista, y desde otro no lo es. La ciencia y el saber son dobles en cierta manera: hay la ciencia en potencia y la ciencia en acto. Siendo la potencia, por decirlo así, la materia de lo universal y la indeterminación misma, pertenece a lo universal y a lo indeterminado, pero el acto es determinado: tal acto determinado recae sobre tal objeto determinado. Sin embargo, el ojo ve accidentalmente el color universal, porque tal color que él ve es color en general. Esta *A* particular que estudia el gramático es una A en general. Porque si es necesario que los principios sean universales, lo que de ellos se deriva lo es necesariamente, como se ve en las demostraciones. Y si esto es así, nada existe separado, ni aun la sustancia misma. Por lo tanto, es cosa clara que desde un punto de vista la ciencia es universal y que desde otro no lo es.

Libro decimocuarto

I. Ningún contrario puede ser el principio de todas las cosas. II. Los seres eternos no se componen de elementos. III. Refutación de los pitagóricos y de su doctrina sobre los números. IV. De la producción de los números. Otras objeciones a las opiniones de los pitagóricos. V. El número no es la causa de las cosas. VI. Más objeciones contra la doctrina de los números y de las ideas.

- I -

Por lo que toca a esta sustancia, atengámonos a lo que precede. Los filósofos de que se trata hacen derivar de los contrarios lo mismo las sustancias inmobles que los seres físicos. Pero si no es posible que haya nada anterior al principio de todas las cosas, el principio, cuya existencia constituye otra cosa, no puede ser un verdadero principio. Sería como decir que lo blanco es un principio, no en tanto que otro, sino en tanto que blanco, reconociendo que lo blanco se da siempre unido a un sujeto, y que está constituido por otra cosa que él mismo; esta cosa tendría ciertamente la anterioridad. Todo proviene de los contrarios, convengo en ello, pero de los contrarios inherentes a un sujeto. Luego necesariamente los contrarios son ante todo atributos; luego siempre son inherentes a un sujeto, y ninguno de ellos tiene una existencia independiente, pues que no hay nada que sea contrario a la sustancia, como es evidente y atestigua la noción misma de la sustancia. Ningún contrario es, pues, el principio primero de todas las cosas; luego es preciso otro principio.

Algunos filósofos hacen de uno de los dos contrarios la materia de los seres. Unos oponen a la unidad, a la igualdad, la desigualdad, que constituye, según ellos, la naturaleza de la multitud; otros oponen la multitud misma a la unidad. Los números se derivan de la díada, de lo desigual, es decir, de lo grande y de lo pequeño, en la doctrina de los primeros; y en la de los otros, de la multitud; pero en ambos casos bajo la ley de unidad como esencia. Y en efecto, los que admiten como elementos lo uno y lo desigual,

y lo desigual como díada de lo grande y de lo pequeño, admiten la identidad de lo desigual con lo grande y lo pequeño, sin afirmar en la definición que es una identidad lógica y no una identidad numérica. Y así no es posible entenderse sobre los principios a que se da el nombre de elementos. Los unos admiten lo grande y lo pequeño con la unidad; admiten tres elementos de los números; los dos primeros constituyen la materia; la forma es la unidad. Otros admiten lo poco y lo mucho; elementos que se aproximan más a la naturaleza de la magnitud, porque no son más que lo grande y lo pequeño. Otros admiten elementos más generales: el exceso y el defecto.

Todas las opiniones de que se trata conducen, por decirlo así, a las mismas consecuencias. No difieren, bajo esta relación, más que en un punto: algunos evitan las dificultades lógicas, porque dan demostraciones lógicas. Observemos, sin embargo, que la doctrina que asienta como principios el exceso y el defecto, y no lo grande y lo pequeño, es en el fondo la misma que la que concede el número, compuesto de elementos, la anterioridad sobre la díada. Pero los filósofos que nos ocupan adoptan aquélla y rechazan ésta.

Hay algunos que oponen a la unidad lo diferente y lo otro; algunos oponen la multitud a la unidad. Si los seres son, como ellos pretenden, compuestos de contrarios, o la unidad no tiene contrario, o si lo tiene, este contrario es la multitud. En cuanto a lo desigual, es el contrario de lo igual, lo diferente lo es de lo idéntico, lo otro lo es de lo mismo. Sin embargo, aunque los que oponen la unidad a la multitud tengan razón hasta cierto punto, no están en lo verdadero. Según su hipótesis, la unidad sería lo poco, porque lo opuesto del pequeño número es la multitud, de lo poco es lo mucho. Pero el carácter de la unidad es ser la medida de las cosas, y la medida, en todos los casos, es un objeto determinado que se aplica a otro objeto; para la música, por ejemplo, es un semitono; para la magnitud, el dedo o el pie, u otra unidad análoga; para el ritmo, la base o la sílaba. Lo mismo pasa con la pesantez: la medida es un peso determinado. Y finalmente, lo propio sucede con todos los objetos, siendo una cualidad particular la medida de las cualidades, y la de las cantidades una cantidad determinada. La medida es indivisible, indivisible en ciertos casos bajo la relación de la forma; en otros indivisible para los sentidos; lo que prueba que la unidad no es por sí misma una esencia. Se puede uno convencer de ello examinándolo. En efecto, el carácter de la unidad es el ser la medida de una multitud; el del número el ser una multitud y una multitud de medidas. Así que, con razón, la unidad no se considera como un número; porque la medida no se compone de medidas, sino que es ella el principio, la medida, la unidad. La medida siempre debe ser una misma cosa, común a los seres medidos. Si la medida, por ejemplo, es el caballo, los seres medidos son caballos; son hombres si la medida es un hombre. Si se trata de un hombre, un caballo, un dios, será probablemente la medida del animal, y el número formado por estos tres será un número de animales. Si se trata, por lo contrario, de un hombre blanco, que anda, entonces no puede haber número, porque en este caso todo reside en el mismo ser, en un ser numéricamente uno. Puede haber, sin embargo, el número de los géneros o de las otras clases de seres a que pertenecen estos objetos.

La opinión de los que reconocen lo desigual como unidad, y que admiten la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño, se separa mucho de las ideas recibidas y hasta de lo posible. Aquellas son, en efecto, modificaciones, accidentes, más bien que sujetos de los números y de las magnitudes. Al número pertenecen lo mucho y lo poco; a la magnitud lo grande y lo pequeño; lo mismo que lo par y lo impar, lo liso y lo áspero, lo recto y lo curvo. Añádase a este error que lo grande y lo pequeño son necesariamente una relación, así como todas las cosas de este género. Pero de todas las categorías, la

relación es la que tiene una naturaleza menos determinada, la que es menos sustancia, y es al mismo tiempo posterior a la cualidad y a la cantidad. La relación es, como dijimos, un modo de la cantidad y no una materia u otra cosa. En el género y sus partes y en las especies reside la relación. No hay, en efecto, grande ni pequeño, mucho y poco; en una palabra, no hay relación que sea esencialmente mucho y poco; grande y pequeño; relación en fin. Una prueba basta para demostrar que la relación no es en manera alguna una sustancia y un ser determinado, y es porque no está sujeta ni al devenir, ni a la destrucción, ni al movimiento. En la cantidad hay el aumento y la disminución; en la cualidad, la alteración; el movimiento, en el lugar; en la sustancia, el devenir y la destrucción propiamente dicha; nada semejante hay en la relación. Sin que ella se mueva, puede ser una relación, ya más grande, ya más pequeña; puede ser una relación de igualdad; basta el movimiento de uno de los dos términos en el sentido de la cantidad. Y luego la materia de cada ser es necesariamente este ser en potencia, y por consiguiente una sustancia en potencia. Pero la relación no es una sustancia, ni en potencia, ni en acto.

Es, pues, absurdo o, por mejor decir, es imposible admitir como elemento de la sustancia, y como anterior a la sustancia, lo que no es una sustancia. Todas las categorías son posteriores; y por otra parte, los elementos no son atributos de los seres de que ellos son elementos; y lo mucho y lo poco, ya separados, ya reunidos, son atributos del número; lo largo y lo corto lo son de la línea; y la superficie tiene por atributos lo ancho y lo estrecho. Y si hay una multitud, cuyo carácter sea siempre lo poco (como díada, porque si la díada fuese lo mucho, la unidad sería lo poco), o si hay un mucho absoluto, si la década, por ejemplo, es lo mucho (o si no se quiere tomar la década por lo mucho) un número más grande que el mayor, ¿cómo pueden derivarse semejantes números de lo poco o de lo mucho? Deberían estar señalados con estos dos caracteres o no tener ni el uno ni el otro. Pero en el caso de que se trata, el número sólo está señalado como uno de los dos caracteres.

- II -

Debemos examinar de paso esta cuestión: ¿es posible que los seres eternos estén formados de elementos? En este caso tendrían una materia, porque todo lo que proviene de elementos es compuesto. Pero un ser, ya exista de toda eternidad, o ya haya sido producido, proviene de aquel que lo constituye; por otra parte, todo lo que deviene o se hace sale de lo que es en potencia el ser que deviene, porque no saldría de lo que no tuviese el poder de producir, y su existencia, en esta hipótesis, sería imposible; en fin, lo posible es igualmente susceptible de pasar al acto y de no pasar. Luego el número o cualquier otro objeto que tenga una materia, aun cuando existiese esencialmente de todo tiempo, sería susceptible de no ser, como ser el que no tiene más que un día. El ser que tiene un número cualquiera de años está en el mismo caso que el que no tiene más que un día y, por tanto, como aquel cuyo término no tiene límites. Estos seres no serían eternos, puesto que lo que no es susceptible de no ser no es eterno, y hemos tenido ocasión de probarlo en otro tratado. Y si lo que vamos a decir es una verdad universal, a saber: que ninguna sustancia es eterna, si no existe en acto y si, de otro lado, los elementos son la materia de la sustancia, ninguna sustancia eterna puede tener elementos constitutivos.

Hay algunos que admiten por elemento, además de la unidad, una aliada indefinida, y que rechazan la desigualdad, y no sin razón, a causa de las consecuencias imposibles que se derivan de este principio. Pero estos filó-

sofos sólo consiguen hacer desaparecer las dificultades que necesariamente lleva consigo la doctrina de los que constituyen un elemento con la desigualdad y la relación. En cuanto a los embarazos, que son independientes de esta opinión, tienen que reconocerlos de toda necesidad, si componen de elementos, ya el número ideal, ya el matemático.

Estas opiniones erróneas proceden de muchas causas, siendo la principal el haber planteado la cuestión al modo de los antiguos. Se creyó que todos los seres se reducirían a uno solo ser, al ser en sí, si no se resolvía una dificultad, si no se salía al encuentro de la argumentación de Parménides: "es imposible, decía éste, que no hay en ninguna parte no-seres". Se creía, por lo mismo que era preciso probar la existencia del no-ser; y en tal caso los seres provendrían del ser y de alguna otra cosa, y de esta manera la pluralidad quedaría explicada.

Pero observemos, por lo pronto, que el ser se toma en muchas acepciones. Hay el ser que significa sustancia; después el ser según la cualidad, según la cantidad; en fin, según cada una de las demás categorías. ¿Qué clase de unidad serán todos los seres, si el no-ser existe? ¿Serán las sustancias o las modificaciones, etc.? ¿O serán a la vez todas estas cosas, y habrá identidad entre el ser determinado, la cualidad, la cantidad, en una palabra, entre todo lo que es uno? Pero es absurdo, digo más, es imposible que una naturaleza única haya sido la causa de todos los seres, y que este ser, que el mismo ser constituya a la vez por un lado la esencia, por otro la cualidad, por otro la cantidad, y por otro finalmente el lugar. ¿Y de qué no-ser y de qué ser provendrían los seres? Porque si se toma el ser en varios sentidos, el no-ser tiene varias acepciones; no-hombre significa la no existencia de un ser determinado, no-ser derecho la no existencia de una cualidad; no tener tres codos de altura la no existencia de una cuantidad. ¿De qué ser y de qué no-ser proviene, por tanto, la multiplicidad de los seres?

Se llega a pretender que lo falso es la naturaleza, este no-ser que con el ser produce la multiplicidad de los seres. Esta opinión es la que ha obligado a decir que es preciso admitir desde luego una falsa hipótesis, como los geómetras, que suponen que lo que no es un pie es un pie. Pero es imposible aceptar semejante principio. En primer lugar, los geómetras no admiten hipótesis falsas, porque no es de la línea realizada de la que se trata en el razonamiento. Además, no es de esta especie de no-ser de donde provienen los seres, ni en él se resuelven, sino que el no-ser, desde el punto de vista de la pérdida de la existencia, se toma en tantas acepciones como categorías hay; viene después el no-ser que significa lo falso, y luego el no-ser que es el ser en potencia; de este último es del que provienen los seres. No es del no-hombre, y sí de un hombre en potencia de donde proviene el hombre; lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero que es blanco en potencia. Y así se verifica, ya no haya más que un solo ser que devenga, ya haya muchos.

En el examen de esta cuestión, ¿cómo el ser es muchos?, no se han ocupado, al parecer, más que del ser entendido como esencia; lo que se hace devenir o llegar a ser son números, longitudes y cuerpos. Al tratar esta cuestión: ¿cómo el ser es muchos seres? Es, pues, un absurdo fijarse únicamente en el ser determinado, y no indagar los principios de la cualidad y cantidad de los seres. No son, en efecto, ni la díada indefinida, ni lo grande, ni lo pequeño, causa de que dos objetos sean blancos, o que haya pluralidad de colores, sabores, figuras. Se dice que éstos son números y mónadas. Pero si se hubiera abordado esta cuestión, se habría descubierto la causa de la pluralidad de que yo hablo: esta causa es la identidad analógica

de los principios. Resultado de la omisión que yo señalo, la indagación de un principio opuesto al ser y a la unidad, que constituyese con ellos todos los seres, hizo que se encontrara este principio en la relación, en la desigualdad, los cuales no son ni lo contrario, ni la negación del ser y de la unidad, y pertenecen, como la esencia y la cualidad, a una sola y única naturaleza entre los seres.

Era preciso también preguntarse asimismo: ¿cómo hay pluralidad de relaciones? Se indaga, en verdad, cómo es que hay muchas mónadas fuera de la unidad primitiva; pero cómo hay muchas cosas desiguales fuera de la desigualdad es lo que no se ha tratado de averiguar. Y, sin embargo, se reconoce esta pluralidad; se admite lo grande y lo pequeño, lo mucho y lo poco, de donde se derivan los números; lo largo y lo corto, de donde se deriva la longitud; lo ancho y lo estrecho, de donde se derivan las superficies; lo profundo y su contrario, de donde se derivan los volúmenes; por último, se enumeran muchas especies de relaciones. ¿Cuál es, pues la causa de la pluralidad? Es preciso asentar el principio del ser en potencia, del cual se derivan todos los seres. Nuestro adversario se ha hecho esta pregunta: ¿qué son en potencia el ser y la esencia? Pero no el ser en sí, porque sólo hablaba de un ser relativo, como si dijera la cualidad, la cual no es ni la unidad, ni el ser en potencia, ni la negación de la unidad o del ser, sino uno de los seres. Principio en el que se hubiera fijado más si, como dijimos, hubiera promovido la cuestión: ¿cómo hay pluralidad de seres? Si la hubiera promovido, no respecto de una sola clase de seres, no preguntándose: ¿cómo hay muchas esencias o cualidades?, sino preguntándose: ¿cómo hay pluralidad de seres? Entre los seres, en efecto, hay unos que son esencias, otros modificaciones, otros relaciones.

Respecto de ciertas categorías, hay una consideración que explica su pluralidad; hablo de las que son inseparables del sujeto: porque el sujeto deviene porque se hace muchos; por esto tiene muchas cualidades y cantidades; es preciso que, bajo cada género, haya siempre una materia, materia que es imposible, sin embargo, separar de las esencias. En cuanto a las esencias, es preciso, al contrario, una solución especial a esta cuestión: ¿cómo hay pluralidad de esencias?, a menos que no haya algo que constituya la esencia y toda naturaleza análoga a la esencia. O, más bien, he aquí bajo qué forma se presenta la dificultad: ¿cómo hay muchas sustancias en acto y no una sola? Pero si esencia y cantidad no son una misma cosa, no se nos explica, en el sistema de los números, cómo y por qué hay pluralidad de seres, sino cómo y por qué hay muchas cantidades. Todo número designa una cantidad; y la mónada no es más que una medida, porque es indivisible en el sentido de la cantidad. Si cantidad y esencia son dos cosas diferentes, no se explica cuál es el principio de la esencia, ni cómo hay pluralidad de esencia. Pero si de admite su identidad, resulta una multitud de contradicciones.

Podría suscitarse otra dificultad con motivo de los números, y examinar dónde están las pruebas de su existencia. Para quien afirma en principio la existencia de las ideas, ciertos números son la causa de los seres, puesto que cada uno de los números es una idea, y que la idea es, de una manera o de otra, la causa de la existencia de los demás objetos. Quiero concederles este principio. Pero al que no es de su dictamen, al que no reconoce la existencia de los números ideales, en razón de las dificultades que a sus ojos son consecuencia de las teorías de las ideas, y que reduce los números al número matemático, ¿qué pruebas se le darán de que tales son los caracteres del número, y que éste entra por algo en los demás seres? Y estos mismos que admiten la existencia del número ideal no prueban que sea la

causa de ningún ser: sólo reconocen una naturaleza particular que existe por sí; en fin, es evidente que este número no es una causa, porque todos los teoremas de la aritmética se explican muy bien, según hemos dicho, con números sensibles.

- III -

Los que admiten la existencia de las ideas, y dicen que las ideas son números, se esfuerzan en explicar cómo y por qué, dado su sistema, puede haber unidad en la pluralidad; pero como sus conclusiones no son necesarias ni tampoco admisibles, no puede justificarse la existencia del número. En cuanto a los pitagóricos, viendo que muchas de las propiedades de los números se encontraban en los cuerpos sensibles, han dicho que los seres eran números: estos números, según ellos, no existen separados; sólo los seres vienen de los números. ¿Qué razones alegan? Que en la música, en el cielo y en otras muchas cosas se encuentran las propiedades de los números. El sistema de los que sólo admiten el número matemático no conduce a las mismas consecuencias que el precedente; pero hemos dicho que, según ellos, no habría ciencia posible. En cuanto a nosotros, deberemos atenernos a lo que hemos dicho anteriormente: es evidente que los seres matemáticos no existen separados de los objetos sensibles, porque si estuviesen separados de ellos, sus propiedades no se encontrarían en los cuerpos. Desde este punto de vista, los pitagóricos son ciertamente intachables; pero cuando dicen que los objetos naturales vienen de los números, que lo pesado o ligero procede de lo que no tiene peso ni ligereza, al parecer hablan de otro cielo y de otros cuerpos distintos de los sensibles. Los que admiten la separación del número, porque las definiciones sólo se aplican al número y en modo alguno a los objetos sensibles, tienen razón en este sentido. Seducidos por este punto de vista, dicen que los números existen, y que están separados; y lo mismo de las magnitudes matemáticas. Pero es evidente que, bajo otro aspecto, se llegaría a una conclusión opuesta; y los que aceptan esta otra conclusión resuelven por este medio la dificultad que acabamos de presentar. ¿Por qué las propiedades de los números se encuentran en los objetos sensibles si los números mismos no se encuentran en estos objetos?

Algunos, en vista de que el punto es el término, la extremidad de la línea, la línea de la superficie, la superficie del sólido, concluyen que éstas son naturalezas que existen por sí mismas. Pero es preciso parar la atención, no sea que este razonamiento sea débil. Las extremidades no son sustancias. Más exacto es decir que toda extremidad es el término, porque la marcha y el movimiento en general tienen igualmente un término. Este sería un ser determinado, una sustancia; y esto es absurdo. Pero admitamos que los puntos y líneas son sustancias. No se dan nunca sino en objetos sensibles, como hemos probado por el razonamiento. ¿Por qué, pues, hacer de ellos seres separados?

Además, al no admitir ligeramente este sistema, deberá observarse, con relación al número y a los seres matemáticos, que los que siguen nada toman de los que preceden. Porque admitiendo que el número no exista separado, las magnitudes no por eso dejan de existir para los que sólo admiten los seres matemáticos. Y si las magnitudes no existen como separadas, el alma y los cuerpos sensibles no dejarían por eso de existir. Pero la naturaleza no es, al parecer, un montón de episodios sin enlace, al modo de una mala tragedia. Esto es lo que no se ven los que admiten la existencia de las ideas: hacen magnitudes con la materia y el número, componen longitudes con la díada, superficies con la tríada, sólidos con

el número cuatro o cualquier otro, poco importa. Pero si estos seres son realmente ideas, ¿cuál es su lugar y qué utilidad prestan a los seres sensibles? No son de ninguna utilidad, como tampoco los números puramente matemáticos.

Por otra parte, los seres que nosotros observamos no se parecen en nada a los seres matemáticos, a no ser que se quiera conceder a estos últimos el movimiento y formar hipótesis particulares. Pero aceptando toda clase de hipótesis, no es difícil construir un sistema y responder a las objeciones. Por este lado es por donde pecan los que identifican las ideas y los seres matemáticos.

Los primeros que admitieron dos especies de números, el ideal y el matemático, no han dicho ni podrían cómo existe el número matemático y de dónde proviene. Forman con él un intermedio entre el número ideal y el sensible. Pero si le componen de lo grande y de lo pequeño, en nada diferirá del número ideal. ¿Se dirá que se compone de otro grande y otro pequeño porque produce las magnitudes? En este caso se admitirían, por una parte, muchos elementos, y por otra, si el principio de los dos números es la unidad, la unidad será una cosa común a ambos. Sería preciso indagar cómo la unidad puede producir la pluralidad, y cómo al mismo tiempo, según este sistema, no es posible que el número provenga de otra cosa que de la unidad y de la díada indeterminada. Todas estas hipótesis son irracionales; ellas se destrozan entre sí y están en contradicción con el buen sentido. Mucho se parecen al largo discurso de que habla Simónides, porque un largo discurso se parece al de los esclavos cuando hablan sin reflexión. Los elementos mismos, lo grande y lo pequeño, parecen sublevarse contra un sistema que los violenta, porque no pueden producir otro número que el dos. Además, es un absurdo que seres eternos hayan tenido un principio, o más bien es imposible. Pero respecto a los pitagóricos, ¿admiten o no la producción del número? Esta no es cuestión. Dicen evidentemente que la unidad preexistía, ya procediese de las superficies, del color, de una semilla, o de alguno de los elementos que ellos reconocen; que esta unidad fue en el momento arrastrada hacia el infinito, y que entonces el infinito fue circunscrito por un límite. Pero como quieren explicar el mundo y la naturaleza, han debido tratar principalmente de la naturaleza, y separarse de este modo del orden de nuestras indagaciones, pues lo que buscamos son los principios de los seres inmutables. Veamos, pues, cómo se producen, según ellos, los números, que son los principios de las cosas.

- IV -

Ellos dicen que no hay producción de lo impar, porque, añaden, evidentemente es lo par lo que se produce. Algunos pretenden que el primer número par viene de lo grande y pequeño, desiguales al pronto y reducidos después de la igualdad. Es preciso admitan que la desigualdad existía antes que la igualdad. Pero si la igualdad es eterna, la desigualdad no podría ser anterior, porque nada hay antes de lo que existe de toda eternidad. Es claro, pues, que su sistema, con relación a la producción del número es defectuoso.

Pero he aquí una nueva dificultad que, si se mira bien, acusa a los partidarios de este sistema. ¿Qué papel desempeñan, en relación al bien y a lo bello, los principios y elementos? La duda consiste en lo siguiente: ¿hay algún principio que sea lo que nosotros llamamos el bien en sí, o no, y el bien y lo excelente son posteriores bajo la relación de la producción? Algunos teólogos de nuestro tiempo adoptan, al parecer, esta última solución; no adoptan el bien como principio, sino que dicen que el bien y lo bello

aparecieron después que los seres del Universo alcanzaron la existencia. Adoptaron esta opinión para evitar una dificultad real que lleva consigo la doctrina de los que pretenden, como han hecho algunos filósofos, que las unidades son principio. La dificultad nace, no de que se diga que el bien se encuentra unido al principio, sino de que se admite la unidad como principio en tanto que elemento, y se hace proceder al número de la unidad. Los antiguos poetas, parece participaron de esta opinión. En efecto, lo que reina y manda, según ellos, no son los primeros seres, no es la Noche, el Cielo, el Caos, ni el Océano, sino Júpiter. Pero a veces mudan los jefes del mundo, y dicen que la Noche, el Océano, son el principio de las cosas. Aun aquellos que han mezclado la filosofía con la poesía, y que no encubren siempre su pensamiento bajo el velo de la fábula, por ejemplo Ferecides, los Magos y otros dicen que el bien supremo es el principio productor de todos los seres. Los sabios que vinieron después, como Empédocles y Anaxágoras, pretendieron, el uno que es la amistad el principio de los seres, y el otro que es la inteligencia.

Entre los que admiten que los principios de los seres son sustancias inmóviles, hay algunos que sentaron que la unidad en sí es el bien en sí; pero creían, sin embargo, que su esencia era sobre todo la unidad en sí. La dificultad es la siguiente: el principio, ¿es la unidad o es el bien? Ahora bien, extraño sería si hay un ser primero, eterno, si ante todo se basta a sí mismo, que no sea el bien el que constituye este privilegio e independencia. Porque este no es imperecedero y no se basta a sí mismo sino porque posee el bien.

Decir que éste es el carácter del principio de los seres es afirmar la verdad, es hablar conforme a la razón. Pero decir que este principio es la unidad o, si no la unidad, por lo menos un elemento, el de los números, esto es inadmisible. De esta suposición resultarían muchas dificultades, y por huir de ellas es por lo que algunos han dicho que la unidad era realmente un primer principio, un elemento, pero que era el del número matemático. Porque cada mónada es una especie de bien, y así se tiene una multitud de bienes. Además, si las ideas son números, cada idea es un bien particular. Por otra parte, poco importa cuáles sean los seres de que se diga que hay ideas. Si sólo hay ideas de lo que es bien, las sustancias no serán ideas; si hay ideas de todas las sustancias, todos los animales, todas las plantas, todo lo que participe de las ideas será bueno. Pero ésta es una consecuencia absurda; y, por otra parte, el elemento contrario, ya sea la pluralidad o desigualdad, o lo grande y pequeño, sería el mal en sí. Así un filósofo ha rehusado reunir en un solo principio la unidad y el bien, porque sería preciso decir que el principio opuesto, la pluralidad, era el mal, puesto que la producción viene de los contrarios.

Hay otros, sin embargo, que pretenden que la desigualdad es el mal. De donde resulta que todos los seres participan del mal, excepto la unidad en sí, y además que el número participa menos de él que las magnitudes; que el mal forma parte del dominio del bien; que el bien participa del principio destructor, y que aspira a su propia destrucción, porque lo contrario es la destrucción de lo contrario. Y si, como hemos reconocido, la materia de cada ser es este ser en potencia, como el fuego en potencia es la materia del fuego en acto, entonces el mal será el bien en potencia.

Todas estas consecuencias resultan de admitir que todo principio es un elemento, o que los contrarios son principios, que la unidad es principio o, por último, los números son las primeras sustancias, que existen separados y son ideas.

- V -

Es imposible colocar a la vez el bien entre los principios, y no colocarlo. Entonces es evidente que los principios, las primeras sustancias, no han sido bien determinados. Tampoco están en lo verdadero aquellos que asimilan los principios del conjunto de las cosas a los de los animales y plantas, y dicen que lo más perfecto viene siempre de lo indeterminado, imperfecto. Tal es también, dicen, la naturaleza de los primeros principios; de suerte que la unidad en sí no es un ser determinado. Pero observemos que los principios que producen los animales y las plantas son perfectos: el hombre produce al hombre. ¿No es la semilla el primer principio?

Es absurdo decir que los seres matemáticos ocupan el mismo lugar que los sólidos. Cada uno de los seres individuales tiene su lugar particular, y por esta razón se dice que existen separados respecto al lugar; pero los seres matemáticos no ocupan lugar; y es absurdo pretender que lo ocupan sin precisarlo. Los que sostienen que los seres vienen de elementos y que los primeros seres son números, han debido determinar cómo un ser viene de otro, y decir de qué manera el número viene de los principios.

El número, ¿procederá de la composición como la sílaba? Pero entonces los elementos ocuparían diversas posiciones, y el que pensase el número pensaría separadamente la unidad y la pluralidad. El número, en este caso, será la mónada y la pluralidad, o bien lo uno y lo desigual.

Además, como proceder de un ser significa componerse de este ser tomado como parte integrante, y significa también otra cosa, ¿en qué sentido debe decirse que el número viene de los principios? Sólo los seres sujetos a producción y no el número pueden venir de principios considerados como elementos constitutivos. ¿Procede como de una semilla? Es imposible que salga nada de lo indivisible. ¿El número precederá entonces de los principios como de contrarios que no persisten en tanto que sujeto? Pero todo lo que se produce así viene de otra cosa que persiste como sujeto. Puesto que unos oponen la unidad a la pluralidad como contrario, y otros la oponen a la desigualdad, tomando la unidad por la igualdad, el número procederá de los contrarios; pero entonces será preciso que haya algo que sea diferente de la unidad, que persista como sujeto, y de que proceda el número. Además, estando todo lo que viene de los contrarios y todo lo que tiene en sí contrario sujeto a la destrucción, aunque contuviese por entero todos los principios, ¿por qué es el número imperecedero? Esto es lo que no se explica. Y, sin embargo, lo contrario destruye su contrario, esté o no comprendido en el sujeto: la discordia es en verdad la destrucción de la mezcla. Pero no debería ser así, si lo contrario no destruyese su contrario, porque aquí no hay siquiera contrariedad.

Pero nada de esto se ha determinado. No se ha precisado de qué manera los números son causas de las sustancias y de la existencia: es decir, si es a título de límites, como los puntos son causas de las magnitudes; y sí, conforme al orden inventado por Eurito, cada número es la causa de alguna cosa, éste, por ejemplo, del hombre, aquél del caballo, porque se puede, siguiendo el mismo procedimiento que los que reducen los números a figuras, al triángulo, al cuadrilátero, representar las formas de las plantas por operaciones de cálculo; o bien, si el hombre y cada uno de los demás seres vienen de los números, como vienen la proporción y el acorde de música. Y respecto a las modificaciones, como lo blanco, lo dulce, lo caliente, ¿cómo son números? Evidentemente los números no son esencias ni causas de la figura. Porque la forma sustancial es la esencia; el número de carne, de

hueso, he aquí lo que es: tres partes de fuego, dos de tierra. El número, cualquiera que sea, es siempre un número de ciertas cosas, de fuego, tierra, unidades; mientras la esencia es la relación mutua de cantidades que entran en la mezcla: pero esto no es un número, es la razón misma de la mezcla de los números corporales o cualesquiera otros. El número no es, pues, una causa eficiente; y ni el número en general ni el compuesto de unidades son la materia constituyente, o la esencia, o forma de las cosas; voy más lejos: no es siquiera la causa final.

- VI -

Una dificultad que podría todavía suscitarse es la de saber qué clase de bien resulta de los números, ya sea el número que preside a la mezcla par, ya impar. No se ve que el aloja valga más para la salud, por ser mezcla arreglada por la multiplicación de tres por tres. Será mejor, al contrario, si no se encuentra entre sus partes esta relación, si la cantidad de agua supera a las demás: suponed la relación numérica en cuestión, la mezcla ya no tiene lugar. Por otra parte, las relaciones que arreglan las mezclas consisten en adición de números diferentes, y no en multiplicación de unos números por otros: son tres que se añaden a dos, no son dos que se multiplican por tres. En las multiplicaciones, los objetos deben ser del mismo género: es preciso que la clase de seres que son producto de los factores uno, dos y tres, tenga uno por medida; que los mismos que provienen de los factores cuatro, cinco y seis, sean medidos por cuatro. Es preciso, pues, que todos los seres que entran en la multiplicación tengan una medida común. En la suposición de que nos ocupamos, el número del fuego podría ser el producto de los factores dos, cinco, tres y seis y el del agua el producto de tres multiplicado por dos.

Añádase a esto que si todo participa necesariamente del número, es necesario que muchos seres se hagan idénticos, y que el mismo número sirva a la vez a muchos seres. ¿Pueden los números ser causas? ¿Es número el que determina la existencia del objeto o más bien la causa está oculta a nuestros ojos? El Sol tiene cierto número de movimientos; la Luna igualmente; y como ellos la vida y desenvolvimiento de cada animal. ¿Qué impide que, entre estos números, haya cuadrados, cubos u otros iguales o dobles? No hay en ello obstáculo alguno. Es preciso entonces que todos los seres estén, de toda necesidad, señalados con algunos de estos caracteres, si todo participa del número; y seres diferentes serán susceptibles de caer bajo el mismo número. Y si el mismo se encuentra, pues, común a muchos seres, estos que tienen la misma especie de número serán idénticos unos a otros; habrá identidad entre Sol y Luna.

Pero ¿por qué los números son causas? Hay siete vocales, siete cuerdas tiene la lira, siete acordes; las Pléyades son siete; en los siete primeros años pierden los animales, salvo excepciones, los primeros dientes; los jefes que mandaban delante de Tebas eran siete. ¿Es porque el número siete es siete el haber sido siete los jefes, y que la Pléyade se compone de siete estrellas, o sería, respecto a los jefes, a causa del número de las puertas de Tebas, por otra razón? Este es el número de estrellas que atribuimos la Pléyade; pero sólo contamos doce en la Osa, mientras que algunos distinguen más. Hay quien dice que xi, psi y dzeta son sonidos dobles, y por lo mismo que hay tres acordes, hay tres letras dobles; pero admitida esta hipótesis, habría gran cantidad de letras dobles. No se presta atención a esta consecuencia; no se quiere representar la unión de gamma con rho. Se dirá que, en el primer caso, la letra compuesta es el doble de cada uno de los elementos

que la componen, lo cual no se demuestra. Nosotros responderemos que no hay más que tres disposiciones del órgano de voz propias para la emisión de la sigma después de la primera consonante de la sílaba. Ésta es la única razón de que no haya más que tres letras dobles, y no porque haya tres acordes, porque hay más de tres mientras que no puede haber más de tres letras dobles.

Los filósofos de que hablamos son, como los antiguos intérpretes de Homero, quienes notaban las pequeñas semejanzas y despreciaban las grandes. He aquí algunas de las observaciones de estos últimos:

Las cuerdas intermedias son la uno como la nueve, la otra como ocho; y así el verso heroico es de diecisiete, número que es la suma de los otros dos, apoyándose a la derecha sobre nueve y a la izquierda sobre ocho sílabas. La misma distancia hay entre el alpha y omega, que entre el agujero más grande de la flauta, el que da la nota más grave, y el pequeño, que da el más agudo; y el mismo número es el que constituye la armonía completa del cielo.

Es preciso no preocuparse con semejantes pequeñeces. Estas son relaciones que no deben buscarse ni encontrarse en los seres eternos, puesto que ni siquiera es preciso buscarlas en los seres perecederos.

En una palabra, vemos desvanecerse delante de nuestro examen los caracteres con que honraron a esas naturalezas, que entre los números pertenecen a la clase del bien, y a sus contrarios, a los seres matemáticos, en fin, los filósofos que los constituyen en causas del Universo: ningún ser matemático es causa en ninguno de los sentidos que hemos determinado al hablar de los principios. Sin embargo, ellos nos revelan el bien que reside en las cosas, y a la clase de lo bello pertenecen lo impar, lo recto, lo igual y ciertas potencias de los números. Hay paridad numérica entre las estaciones del año y tal número determinado, pero nada más. A esto es preciso reducir todas estas consecuencias que se quieren sacar de las observaciones matemáticas. Las relaciones en cuestión se parecen mucho a coincidencias fortuitas: éstas son accidentes; pero éstos pertenecen igualmente a dos géneros de seres: tienen una unidad, la analogía. Porque en cada categoría hay algo análogo: lo mismo que en la longitud la analogía es lo recto, lo es el nivel en lo ancho; en el número es probablemente el impar; en el color, lo blanco. Digamos también que los números ideales no pueden ser tampoco causa de los acordes de música: aunque iguales bajo la relación de especie, difieren entre sí, porque las mónadas difieren unas de otras. De aquí se sigue que no se pueden admitir las ideas.

Tales son las consecuencias de estas doctrinas. Podrían acumularse contra ellas más objeciones aún. Por lo demás, los despreciables embarazos en que pone el querer mostrar cómo los números producen, y la imposibilidad absoluta de responder a todas las objeciones, son una prueba convincente de que los seres matemáticos no existen, como algunos pretenden, separados de los objetos sensibles, y que estos seres no son principios de las cosas.

Epicuro de Samos

Gozarse[56]

Ni el joven dilate el filosofar, ni el viejo de filosofar se fastidie; pues a nadie es intempestivo ni por muy joven ni por muy anciano el solicitar la salud del ánimo. Y quien dice, o que no ha llegado el tiempo de filosofar, o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad, o que ya se ha pasado. Así, que deben filosofar viejos y jóvenes: aquellos para reflorecer en el bien a beneeficio de los nacidos; éstos para ser juntamente jóvenes y ancianos, careciendo del miedo de las cosas futuras. Conviene, pues, cuidar de las cosas que producen la felicidad, siendo así que con ella lo tenemos todo, y no teniéndola, lo ejecutamos todo para conseguirla. Practica, por tanto, y solicita las cosas que te he amonestado repetidas veces, teniendo por cierto que los principios, para vivir honestamente, son éstos: primero, que Dios es animal inmortal y bienaventurado, según suscribe de Dios la común inteligencia, sin que le des atributo alguno ajeno de la inmortalidad e impropio de la bienaventuranza: antes bien has de opinar de él todo aquello que pueda conservarle la bienaventuranza e inmortalidad. Existen, pues, y hay dioses, y su conocimiento es evidente; pero no son cuales los juzgan muchos, puesto que no los atienden como lo juzgan. Así, no es impío el que niega los dioses de la plebe o vulgo, sino quien acerca de los dioses tiene las opiniones vulgares; pues las enunciaciones del vulgo, en orden a los dioses, no son anticipaciones, sino juicios falsos. De aquí nacen las causas de enviar los dioses daños gravísimos a los hombres malos y favores a los buenos, pues siéndoles sumamente gratas las virtudes personales, abrazan a los que las poseen, y tienen por ajeno de sí todo lo que no es virtuoso.

Acostúmbrate a considerar que la muerte nada es contra nosotros, porque todo bien y mal está en el sentido, y la muerte no es otra cosa que la privación de este sentido mismo. Así, el perfecto conocimiento de que la muerte no es contra nosotros hace que disfrutemos la vida mortal, no añadiéndola tiempo ilimitado, sino quitando el amor a la inmortalidad. Nada hay, pues,

[56] Carta tomada de Diógenes Laercio: *Vida de los filósofos más ilustres*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1990, pp. 275-278.

de molesto en la vida para quien está persuadido de que no hay daño alguno en dejar de vivir. Así, que es un simple quien dice que teme a la muerte, no porque contriste su presencia, sino la memoria de que ha de venir; pues lo que presente no conturba, vanamente contrista o duele esperado. La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está. Aun muchos huyen la muerte como el mayor de los males, y con todo eso suelen también tenerla por descanso de los trabajos de esta vida. Por lo cual el sabio ni teme el no vivir, puesto que la vida no le es anexa, ni tampoco lo tiene por cosa mala. Y así como no elige la comida más abundante sino la más sabrosa, así también en el tiempo no escoge el más diuturno, sino el más dulce y agradable.

No es menos simple quien amonesta los jóvenes a vivir honestamente, y a los viejos a una muerte honesta; no solo porque la vida es amable, sino porque el mismo cuidado se debe tener de una honesta vida, que de una honesta muerte. Mucho peor es quien dice: *Bueno es no ser nacido, o en naciendo caminar del averno a los umbrales;* pues si quien lo dijo lo creía así, ¿qué hacía que no partía de esta vida? Esto en su mano estaba, puesto que sin duda se le hubiere otorgado la petición; pero si lo dijo por chanza, fue un necio en tratar con burlas cosa que no las admite.

Se ha de tener en memoria que lo futuro ni es nuestro, ni tampoco deja de serlo absolutamente: de modo que ni lo esperemos como ha de venir infaliblemente, ni menos desesperemos de ello como que no ha de venir nunca. Hemos de hacer cuenta que nuestros deseos los unos son naturales, los otro vanos. De los naturales unos son necesarios, otros naturales solamente. De los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y otros para la misma vida. Entre todos ellos, la especulación es quien sin error hace que conozcamos lo que debemos elegir y evitar para la sanidad del cuerpo y tranquilidad del alma; pues el *fin* no es otro que vivir felizmente. Por amor de esto hacemos todas las cosas, a fin de no dolernos ni conturbarnos. Conseguido esto, se disipa cualquiera tempestad del ánimo, no pudiendo encaminarse el animal como a una casa menor, y buscar otra con que contemple el bien de alma y cuerpo.

Nosotros necesitamos el deleite cuando nos dolemos de no tenerlo; mas cuando no nos dolemos, ya no lo necesitamos. Por lo cual decimos que *el deleite es el principio y fin de vivir felizmente*. A este conocemos por *primero* y *congénito bien*: de él toman origen toda *elección* y *fuga*; y a él ocurrimos discerniendo todo bien por medio de la perturbación o pasión como a regla. Y por cuanto es este el primero y congénito bien, por eso no elegimos todos los deleites, antes bien acontece que pasamos por encima de muchos cuando de ellos se nos ha de seguir mayor molestia. Aun preferimos algunos dolores a los deleites, si se ha de seguir mayor deleite a la diuturna tolerancia de los dolores.

Todo deleite es un bien a causa de tener por compañera la naturaleza, pero no se ha de elegir todo deleite. También todo dolor es un mal; pero no siempre se han de huir todos los dolores. Debemos, pues, discernir todas estas cosas por conmensuración, y con respecto a la conveniencia o desconveniencia; pues en algunos tiempos usamos del bien como si fuese mal, y al contrario, del mal como si fuese bien. Tenemos por un gran bien el contentarse de una suficiencia, no porque siempre usemos escasez, sino

para vivir con poco cuando no tenemos mucho, estimando por muy cierto que disfrutan suavemente de la magnificencia y abundancia los que menos la necesitan, y que todo lo que es natural es fácil de prevenir; pero lo vano muy difícil. Asimismo, que los alimentos fáciles y sencillos son tan sabrosos como los grandes y costosos, cuando se remueve y aleja todo lo que puede causarnos el dolor de la carencia. El pan ordinario y el agua dan una suavidad y deleite sumo cuando un necesitado llega a conseguirlos.

El acostumbrarnos, pues, a comidas simples y nada magníficas es conducente para la salud; hace al hombre solícito en la práctica de las cosas necesarias a la vida; nos pone en mejor disposición para concurrir una y otra vez a los convites suntuosos, y nos prepara el ánimo y valor contra los vaivenes de la fortuna. Así, que cuando decimos que *el deleite es el fin,* no queremos entender los deleites de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición, como se figuraron algunos, ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella, o bien que la entendieron siniestramente; sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo. No son los convites y banquetes, no la fruición de muchachos y mujeres, no el sabor de los pescados y de los otros manjares que tributa una mesa magnífica quien produce la vida suave, sino un sobrio raciocinio que indaga perfectamente las causas de la *elección* y *fuga* de las cosas, y expele las opiniones por quienes ordinariamente la turbación ocupa los ánimos.

De todas estas cosas la primera y principal es la prudencia; de manera que lo más estimable y precioso de la filosofía es esta virtud, de la cual proceden todas las demás virtudes. Enseñamos que nadie puede vivir dulcemente sin ser prudente, honesto y justo; y por el contrario, siendo prudente, honesto y justo no podrá dejar de vivir dulcemente; pues las virtudes son congénitas con la suavidad de vida, y la suavidad de vida es inseparable de las virtudes. Porque ¿quién crees que puede aventajarse a aquel que opina santamente de los dioses, nunca teme la muerte, y discurre bien del fin de la naturaleza; que pone el término de los bienes en cosas fáciles de juntar y prevenir copiosamente, y el de los males en tener por breves su duración y su molestia; que niega el hado, al cual muchos introducen como dueño absoluto de todo, y solo concede que tenemos algunas cosas por la fortuna, y las otras por nosotros mismos; y en suma, que lo que está en nosotros es libre, por tener consigo por naturaleza la represión o la recomendación? Sería preferible seguir la fábulas acerca de los dioses, a deferir servilmente al hado de los naturalistas; pues lo primero puede esperar excusa por el honor de los dioses; pero lo segundo se ve en una necesidad inexcusable.

Se ha de juzgar que es mejor ser infeliz racionalmente, que feliz irracionalmente; y que gobierna la fortuna lo que en las operaciones se ha juzgado rectamente.

Estas cosas y otras semejantes deberás meditar continuamente día y noche contigo mismo y con tus semejantes; con lo cual, ya duermas, ya veles, nunca padecerás perturbación alguna, sino que vivirás como un dios entre los hombres; pues el hombre que vive entre bienes inmortales, nada tiene de común como el animal mortal.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola: *Historia de la filosofía*, T. I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

Aristóteles: *Obras,* Editorial Aguilar, Madrid, 1973.

Bréhier, Emile: *Historia de la filosofía,* T. I, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

Engels, Federico: *Anti-Dühring,* Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975.

García Bacca, Juan David: *Los Presocráticos* (Antología), Ediciones Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* T. I y II, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

Jenofonte: *La vida y las doctrinas de Sócrates,* Editorial Prometeo, Valencia, s.f.

Kopnin, P. V.: *Lógica dialéctica,* Imprenta Universitaria André Voisin, La Habana, s.f.

Laercio, Diógenes: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1947.

Lenin, V. I.: *Cuadernos filosóficos,* Editora Política, La Habana, 1964.

————: *Materialismo y empiriocriticismo,* Editorial Progreso, Moscú, s.f.

Lucrecio Caro, Tito: *De la naturaleza de las cosas,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

Marx, Carlos: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro,* Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

Marx, C. y F. Engels: *La ideología alemana,* Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.

MONDOLFO, RODOLFO: *El pensamiento antiguo* (Antología), T. I y II, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

————: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación,* Siglo XXI Editores, S. A., México-Argentina-España, 1973.

————: *Sócrates,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, s.f.

PARAIN, BRICE: *Historia de la filosofía. La filosofía griega,* Editorial Siglo XXI, Madrid, 1992.

ROA, RAÚL: *Historia de las doctrinas sociales,* Editorial Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001.

THOMSON, GEORGE: *Los primeros filósofos,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1978.

WERNER, CHARLES: *La filosofía griega,* Editorial Labor, Barcelona, 1966.

Desde la Antigüedad, la filosofía con su afán insaciable de acercamiento a la verdad, ha sido trascendental en la comprensión de la realidad y del devenir de la humanidad. Por su carácter cosmovisivo, todos los acontecimientos histórico-sociales, políticos, económicos, científicos, ideológicos, éticos y culturales se han visto reflejados, de algún modo, en el conjunto de concepciones y reflexiones que la han conformado a lo largo de su historia.

La presente *Antología de Historia de la Filosofía*, colección de seis tomos, es un esfuerzo sabio y certero de profesores-investigadores de vasta experiencia en la docencia universitaria, que buscan transmitirnos una visión integral, histórico-conceptual del pensamiento filosófico universal a lo largo de su desarrollo, y tiene como objetivo esencial, mostrarnos en cada volumen, de manera ordenada y a partir de un estudio preliminar orientador, el pensamiento de los clásicos de la filosofía, a través de sus textos originales más representativos. De este modo, cada volumen logra transmitirnos una visión de conjunto, sobre el decursar de la filosofía en cada uno de los más importantes períodos por los que ha atravesado en su historia, y en la voz de sus protagonistas.

Este primer tomo está dedicado a la filosofía antigua, especialmente a la griega, y recoge en apretada síntesis fragmentos originales de los filósofos más representativos de esta rica etapa en la historia del pensamiento filosófico que se ubica en el período de florecimiento de la sociedad esclavista griega y su ulterior decadencia, es decir, en una etapa que abarca aproximadamente desde finales del siglo VII a.n.e. hasta el siglo I a.n.e.

Rita María Buch Sánchez. Doctora en Ciencias Filosóficas (1998) y Doctora en Ciencias (2009). Profesora Titular y Profesora Principal de Historia de la Filosofía de la Universidad de La Habana. Directora Académica de la presente Antología y autora de los tres primeros tomos. Especialista en Filosofía Antigua, Medieval y Moderna, y en pensamiento filosófico cubano de los siglos XVIII y XIX. Su tesis doctoral en ciencias filosóficas "José Agustín Caballero, el iniciador de la reforma filosófica en Cuba", obtuvo Premio del Consejo Científico Universitario al Mejor Resultado en los Estudios Fundamentales de las Ciencias y las Humanidades, y Premio Anual de la Academia de Ciencias de Cuba,1999. Su tesis doctoral en Ciencias, "Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo", obtuvo Premio Anual de la Comisión Nacional de Grados Científicos de la República de Cuba, y Premio Anual de la Academia de Ciencias de Cuba, 2010. Es miembro de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas y de la Sociedad Económica de Amigos del País.

978-959-07-1815-1

9 789590 718151

EDITORIAL FÉLIX VARELA